



COLECÇÃO
HESPÉRIDES
FILOSOFIA/CULTURA

07

O ALÉM, A ÉTICA E A POLÍTICA

Em torno do Sonho de Cipião

Virgínia Soares Pereira

ORGANIZAÇÃO

hmnus



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

O ALÉM, A ÉTICA E A POLÍTICA

O ALÉM, A ÉTICA E A POLÍTICA

Em torno do *Sonho de Cipião*

ORGANIZAÇÃO DE

Virgínia Soares Pereira



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

ÍNDICE

- 7 **Apresentação**
Virgínia Soares Pereira
- 9 **Filosofia e Republicanismo em Cícero**
Acílio Estanqueiro Rocha
- 31 **Entre os Sonhos de Heródoto**
Ana Lúcia Curado
- 45 **Vivências de Er, o Panfílio**
Maria Teresa Schiappa de Azevedo
- 65 **O *Sonho de Cipião*. Um Programa de Cidadania e Liderança**
Francisco de Oliveira
- 87 **Nocturna quies: do sonho e da irrisão nos *Annales* de Tácito**
Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel
- 101 **Leituras do *Sonho de Cipião*: Antiguidade Tardia e Idade Média**
Arnaldo do Espírito Santo
- 119 **O Além, a Ética e a Política: Cícero e D. Jerónimo Osório, “O Cícero Português”**
Nair de Nazaré Castro Soares
- 145 **Em jeito de apêndice: Algumas notas sobre o tema**
Virgínia Soares Pereira

APRESENTAÇÃO

Quid enim habet in se utile de ideis Platonis disputare,
Somnium Scipionis reuoluere?

— ABSALÃO DE SPRINGIERSBACH, *Sermones*

SOB A ÉGIDE TUTELAR DO SOMNIUM SCIPIONIS DE CÍCERO, um notável texto de pendor filosófico-literário que desde sempre despertou o maior dos interesses entre filósofos e pensadores políticos, reúnem-se no presente opúsculo algumas reflexões sobre o pensamento ético-político do Arpinate, espelhado neste e noutros textos, e bem assim de outros grandes vultos da Antiguidade, como Platão, Heródoto, Virgílio e Tácito, sem esquecer a recepção do *Sonho de Cipião* na Idade Média e no humanismo renascentista português, nomeadamente em Jerónimo Osório.

A presente publicação surgiu de uma constatação deveras inesperada: a da quase total inexistência, em língua portuguesa, de literatura crítica relativa ao grande texto de Cícero (o *Sonho de Cipião*) que encerra o livro VI do diálogo intitulado *República*. Nasceu então o projecto de reunir especialistas da área dos estudos clássicos e humanísticos com o objectivo de se proceder a uma reflexão sobre o tema, na tentativa de colmatar, de certo modo, essa lacuna.

Em sete intervenções, que decorreram ao longo de uma Jornada, em finais de 2008, no Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, sob o título de *O além, a ética e a política. Em torno do “Sonho de Cipião”*, analisaram-se textos que poderão ter estado na génese do celebrado *Somnium* e, por outro lado, reflectiu-se sobre a influência que essa ficção filosófico-literária do Arpinate, considerada

uma das mais belas *nekuías* ('evocação dos mortos') da literatura antiga, exerceu ao longo dos tempos, com a sua visão do além e a crença no prémio ou castigo reservados àqueles que, pela sua conduta de vida, tenham (ou não) contribuído para o bem comum e mais especificamente para o bem e o progresso da *res publica* e da humanidade. No pressuposto de que cada época perfilha concepções éticas e escatológicas que pautam a vida e o pensamento da sociedade que nela se constitui, foram assim objecto de estudo, além do *Somnium Scipionis*, os seus antecedentes literários gregos de pendor ético-filosófico, os reflexos do *Sonho* ciceroniano na Roma imperial e ainda a recepção e influência do mesmo na Idade Média e no Renascimento.

Os trabalhos que resultaram da referida Jornada de Estudos Clássicos aqui estão, pese embora a consciência do muito que ficou por dizer. Que os textos revisitados e as reflexões que suscitaram possam gerar no espírito de quem os ler um sempre renovado interesse e um empenhado gosto pelos Clássicos – por aqueles que, muito antes de nós, se interrogaram e meditaram sobre os grandes temas e problemas da existência humana.

FILOSOFIA E REPUBLICANISMO EM CÍCERO

Acílio Estanqueiro Rocha

UNIVERSIDADE DO MINHO

Senhores Conferencistas e Convidados

Prezados Colegas

Caros Estudantes

É COM O MAIOR GOSTO QUE DECLARO ABERTA ESTA JORNADA DE ESTUDOS CLÁSSICOS SUBORDINADA AO TEMA *O Além, a Ética e a Política. Em torno do Sonho de Cipião*, e desde logo felicito, em meu nome e em nome da Reitoria, os colegas da área de Estudos Clássicos por mais esta realização, sem dúvida muito oportuna, quer por tornar mais visível neste *campus* uma área científica que, desde os inícios, se desenvolve nesta Universidade, quer porque reúne aqui um escol de especialistas, que nos honra com a sua participação, para versar a temática em apreço. Comungo convosco da relevância que hoje têm os Estudos Clássicos, que versam acerca do nosso passado, que é a nossa memória, no pensamento, nos escritos, nas instituições, nos feitos, no que nos foi legado: sem o seu conhecimento não sabemos verdadeiramente o que hoje somos, e só com o seu conhecimento melhor se elucidam que caminhos a trilhar no futuro. A minha satisfação por aqui estar é tanto maior, seja pela relevância que estes estudos das Humanidades clássicas tiveram na minha formação, seja porque, na minha carreira académica, fui algumas vezes professor de Filosofia Antiga e muitas vezes de Filosofia Política. Desse gosto e satisfação que me perpassa, decorre o atrevimento para expender, em seis pontos, algumas reflexões propedêuticas.

1. Filosofia, vida e diálogo

Como cultor que sou da Filosofia, por gosto e por ocupação, não posso deixar passar este momento sem me referir à ênfase e originalidade com que Cícero considerou a imprescindibilidade da filosofia. Se a sua obra não se impôs tanto pela originalidade, pois carece de um sistema e de uma visão orgânica, a verdade é que os seus escritos tiveram desde logo influência: por um lado, eram bastante lidos, por outro, pela transposição que fez da filosofia helenística para expressão latina, que então difundiu na Europa culta.

Como sabemos, a filosofia helenística não foi de fácil adaptação ao mundo romano; neste ponto, o seu talento muito próprio mostrou-se no modo hábil com que fez a síntese de ensinamentos múltiplos e muitas vezes opostos das várias tendências da filosofia grega, ainda vivas no seu tempo, e na adaptação dessas doutrinas ao ambiente político e intelectual muito diferente de Roma: tornou-as acessíveis sob uma nova forma adaptada ao génio e ao gosto romano e aptas para satisfazer as exigências do espírito prático dos seus compatriotas^[1]. Neste aspecto, o seu mérito não foi pequeno: além de introduzir – como dissemos – a filosofia em Roma, entendeu esta não como uma mescla de ensinamentos dogmáticos desta ou daquela escola, mas como um *modo de vida*.

Desde logo, filosofia e retórica confluem na sua obra sobretudo a propósito de duas disciplinas que concitaram a sua atenção e que quis juntas – a retórica e a filosofia; esta surgia então como o núcleo inspirador da cultura do orador digno desse nome, tal como Cícero o foi e como o ilustra em *De oratore*: “Na minha opinião, ninguém poderá tornar-se um orador completo se não possuir tudo o que o espírito humano concebeu de grande e de elevado. Com efeito, é de todas essas noções juntas que deve florescer e brotar a torrente do discurso, que, se não assentar num fundo de conhecimentos assimilados, não será mais que uma vã e frívola ostentação de palavras”^[2]. Nesta sequência, o orador deve ser cada vez menos um sofista e cada vez mais um *actor veritatis*,

¹ Cf. Leo Strauss/Joseph Cropsey, *Histoire de la Philosophie Politique* [1963], trad. Olivier Sedeyn, Paris, P.U.F., 1994, p. 169.

² Cicéron, *De l'Orateur*, I, 60 [Livre I, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 14].

aquele que demanda cognoscitivamente a verdade, apreendendo-a ao menos com verosimilhança. Assim, palavra e acção devem reflectir-se na figura do *orator* e este deve prosseguir vias de exigência na conduta.

Neste sentido, é dito por um dos interlocutores: “A verdadeira eloquência é de uma outra envergadura: o conjunto das coisas, das virtudes, dos deveres, dessas leis naturais que resumem o carácter, a alma, a conduta dos homens, eis onde tem a sua origem, natureza, modificações: ela define também os costumes, as leis, o direito; ela preside à direcção do Estado, e, quaisquer que sejam os temas, ela proclama-os num estilo brilhante e copioso”^[3]. Quer dizer, além de *actor veritatis* deve ser também *actor virtutis*; mais do que aquele que expõe com elegância dum ponto de vista formal deve tender para alguém que é exemplo de vida, *actor vitae*, isto é, modelo de vida que incarna em si a conjunção entre contemplação e acção^[4]. Ora, se, como sabemos, na filosofia a retórica assume nos nossos dias especial relevância, cujas exigências vão muito para além do ponto de vista formal, a obra de Cícero jorra luz na actualidade.

Com esse intuito mostrou-se útil a diligente colecção de diversas sentenças e de doutrinas dos filósofos anteriores e coetâneos, sendo sem dúvida um insigne representante do ecletismo romano, com o mérito de ter contribuído, com a sua elegante dicção, para divulgar entre os romanos esses estudos filosóficos e de ter sido o primeiro a criar terminologia latina filosófica adequada para significar tais pensamentos, além de que, o que não é despreciando, as suas obras constituírem uma riquíssima fonte para a história da filosofia antiga.

Por outro lado, a Cícero coube ter incrementado a filosofia em Roma, de que tinha aliás consciência, ao referir-se, ele próprio, como havia respondido aos detractores da filosofia e como desenvolvera “os argumentos que se podem expender para a sua defesa”, enfatizando que “se necessário for, por muito que nos seja aborrecido que se escreva contra nós, esse é mesmo o nosso desejo mais vivo. Com efeito, a filosofia nunca teria estado na própria Grécia numa tão elevada honra, se as

³ Cicéron, *De l'Orateur*, III, 76 [Livre III, texte établi par Henri Bornecque et traduit par Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 31].

⁴ Cf. Joan Manuel del Pozo, *Cicerón: conocimiento y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 36-37.

rivalidades e os dissentimentos das pessoas mais sábias não tivessem mantido a sua vitalidade”^[5]. Neste enfoque, recordava aos seus compatriotas que essa grandeza da filosofia grega – na qual encontrou abundante manancial para o seu pensamento –, foi fruto da discussão permanente que na cultura helenista se estabelecia acerca de todas as doutrinas, num clima de debate e de tolerância.

Com efeito, Cícero reconhece-se na senda do grande filósofo ateniense: “Sócrates foi o primeiro a convidar a filosofia a descer do céu, e instalou-a nas cidades, introduziu-a nos lares e impôs-lhe o estudo da vida, dos costumes, das coisas boas e más. Desde a complexidade do seu método de controvérsia à diversidade dos temas versados, à própria extensão do seu génio que foi imortalizado pelos escritos de Platão e que dele nos fixaram a memória, arrastaram a criação de numerosas escolas cujas opiniões divergiam. Entre essas escolas, nós ligámo-nos de preferência àquela cujo método havia sido, segundo pensávamos, o de Sócrates: *suspender o seu juízo pessoal dissipando os erros de outrem e buscar em toda a discussão o que pode ser o mais verosímil*”^[6]. Assim Cícero alcança um critério que leva à superação da dúvida ou da suspensão de assentimento e que permite a acção com uma certa racionalidade.

Para esse fim o *diálogo* era sem dúvida a via mais adequada, permitindo o exame das opiniões em conflito, aferindo os méritos próprios das opiniões em apreço, guiando a discussão, sugerindo, mais que revelando, o conteúdo e a orientação do seu próprio pensamento, deixando ao leitor a preocupação em levar a seu termo a argumentação. Cícero foi certamente o primeiro romano a apresentar a filosofia da Academia em latim; e a adopção do método céptico e da forma de diálogo deram-lhe ensejo para expor doutrinas rivais de outras escolas lado a lado e de ter a filosofia sobretudo como uma actividade e não como um jogo de doutrinas rivais. A obra de Cícero representa um genuíno esforço de convite do leitor para julgar qual é a posição mais plausível^[7]. No entanto, não se olvide que Cícero buscou também no diálogo, tal como

⁵ Cicéron, *Tusculanes*, II, 4 [*Œuvres Philosophiques: Tusculanes*, texte établi par Georges Fohlen et trad. par Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1970, t. I, p. 80].

⁶ *Tusculanes*, V, 11 (*op. cit.*, t. II, p. 111). O itálico é nosso.

⁷ Cf. J. G. F. Powel, “Introduction: Cicero’s Philosophical Works and their Background”, in ID. (ed.), *Cicero the Philosopher: twelve papers*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 30.

Platão, as virtualidades para fazer da própria reflexão uma obra de arte, mostrando como as diversas posições desempenham uma função no progresso de pesquisa.

2. A probabilidade como critério de conhecimento

A imprescindibilidade da filosofia manifesta-se nas suas várias vertentes, desde a teoria do conhecimento, a ética e a filosofia política. Não é muito usual, quando se fala de Cícero, referir a teoria do conhecimento, o que é desde logo lacunar, pois sabemos como ela está na própria origem do seu pensamento, *v.g.* a questão do ceticismo e do dogmatismo. Cícero considerava-se um céptico académico, um membro da escola filosófica que teve a sua origem na Academia de Platão, mas que sustentava a tese fundamental da impossibilidade do conhecimento absoluto: o homem, enquanto homem, diziam os cépticos, apenas pode ter opiniões acerca do que é mais provável; mas, como importa também agir, os próprios princípios que guiam a acção permanecem problemáticos. Esta posição introduz um dos tópicos fundamentais para a política: para observar e avaliar um acontecimento requer-se, para além de uma perspectiva própria, olhares que provenha de outras experiências; não existe, pois, política sem pluralidade.

Tais premissas poderiam, no tempo, ser inquietantes quando transpostas para a cidade, quais sementes perturbadoras da então ordem política estabelecida, o que seria muito redutor porque desvela da filosofia apenas o seu lado subversivo. No entanto, é verdade que competia à filosofia embrenhar-se também na ordem civil, mas aurindo aí os princípios orientadores de uma política sã na busca das necessidades mais apropriadas, distinguindo sempre entre o possível e desejável: ao caos deve preferir-se a ordem, mas esta não se revela numa conduta passiva e amorfa, mas sim procurando continuamente melhorar a vida na cidade.

Nesta lógica, interesse mais pormenorizado foi dado ao problema prático: o fundo estoico da moral ciceroniana consiste principalmente na interpretação da virtude como renúncia e na decidida crítica ao hedonismo epicurista. Ademais, a sociabilidade é, para Cícero, na esteira aristotélica, um dos rasgos essenciais do homem, que o faz

devotar-se ao serviço da causa pública; o influxo peripatético levou-o a temperar o estoicismo, negando a identidade da felicidade com a virtude e reconhecendo a felicidade como equilíbrio harmónico de todas as faculdades corpóreas e espirituais. O sentido romano fá-lo assim antepor a virtude prática à teoria, a justiça à contemplação.

Por isso mesmo rejeita em geral o epicurismo, que, por defender uma epistemologia vincadamente sensista, é incapaz de interessar o sábio em qualquer outra coisa distinta da sua própria felicidade ou gozo individual, negando em consequência o compromisso com os assuntos públicos. Neste domínio, as incompatibilidades com as posições epicuristas não poderiam ser maiores: “Já quanto às desculpas de que se servem como justificação para mais facilmente gozarem do ócio, essas não são minimamente aceitáveis. (...) Como se, para homens bons e fortes e dotados de uma alma grande, houvesse mais justa razão para seguir uma carreira política do que não terem de obedecer a ímprobos nem permitirem que por estes mesmos o Estado seja dilacerado quando eles próprios não estiverem em situação de prestar auxílio ao Estado, mesmo que o desejem!”^[8]. Como decorre do texto, o sábio autêntico nunca pode hesitar em servir o interesse geral. A argumentação compendia a posição genuína de Cícero, que é de empenhamento na causa pública, opondo-se ao tirano se necessário for, pois a tirania é o regime mais maléfico que pode haver, o maior mal de que os humanos reunidos em sociedade podem ser vítimas.

Quanto aos estóicos, com os quais simpatizava, tão-pouco pode aceitar o seu núcleo teórico epistemológico centrado na doutrina da representação cataléptica^[9], que leva à evidência e ao lógico assentimento;

⁸ Cícero, *Tratado da República*, 1,9 [trad., introd. e notas de Francisco de Oliveira, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008, p. 77]. Cf. também Joan Manuel del Pozo, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁹ Na verdade, os estóicos, tal como os epicuristas, dão uma interpretação sensista ao conhecimento, opondo-se claramente ao inatismo platónico. Pensam todavia evitar a conclusão céptica do sensismo, não como os epicuristas, atenuando a necessidade prática da certeza, mas conferindo o carácter de certeza a dois grupos de conhecimento – as prolepses e as catalepses: as *prolepses* ou antecipações, que são os conhecimentos elementares que precedem qualquer outro conhecimento, comuns a todos os homens (correspondem às noções comuns aristotélicas ou primeiros princípios); as *catalepses* ou noções compreensivas são conhecimentos que, apresentando-se com os caracteres de evidência e de força, induzem necessariamente ao assentimento: são a sensação com o assentimento.

ora, a plena confiança na obtenção da verdade em relação a um determinado objecto ou situação real (embora se preveja a possibilidade de erro) significa nem mais nem menos que o caminho mais curto para o dogmatismo e, através dele, para a inflexibilidade e o autoritarismo político. A matriz anti-dogmática de modelos explicativos adaptáveis às diversas realidades estudadas consubstancia a sua posição^[10], sendo a melhor aproximação à sua concepção de saber filosófico.

Todavia, Cícero, ciente dos problemas que decorrem da permanência na dúvida e da suspensão de assentimento – que predispõem à inacção –, inscreve-se de certo modo nas vias do cepticismo da Nova Academia, mas, seguindo de perto a posição de Carnéades, adopta a probabilidade como critério de conhecimento, como se infere desta passagem, entre outras: “Satisfarei e explicarei o que me pedes o melhor que possa; mas não mediante afirmações certas e indiscutíveis, como se eu fora uma espécie de Apolo Pítio, mas como um modesto homem entre tantos que seguem as suas conjecturas mais prováveis. Não tenho meios de avançar para além da verosimilhança; as respostas definitivas serão expostas por aqueles que se vangloriam de as ter e se proclamam sábios”^[11]. Constatase, sem dúvida, nesta posição, uma aposta pela ciência aberta.

Subjacente a esta concepção ciceroniana pulsa uma concepção de probabilismo que não é dissonante da posição de Aristóteles, que assim a expressa n’*A Retórica*: “Pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verosímil, já que os homens têm uma inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade”^[12]. Segundo Cícero, a dúvida é simplesmente um meio, nunca um fim: se uma certeza bloqueia o caminho da pesquisa, ao invés, uma margem de incerteza envolvendo as nossas

¹⁰ Joan Manuel del Pozo, *op. cit.*, p.38.

¹¹ Cicéron, *Tusculanes*, I, 17 (*op. cit.*, t. I, pp. 14-15).

¹² Aristóteles, *Retórica*, I, 1355a. [edição com introd. de Manuel Alexandre Júnior; trad. e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, Abel do Nascimento Pena, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998, p. 93]. Cf. também, sobre este ponto, Carlos Lévy, *Cicero Academicus: recherches sur les “Académiques” et sur la philosophie ciceronienne*, [Roma], École Française de Rome, 1992, pp. 284-290 (cf. as páginas consagradas ao tema «Doute et Action: Cicéron fondateur du probabilisme?», pp. 276-300).

asserções acaba por suscitar a inquietude criadora, que coloca o sábio no caminho de melhor precisão e de maior previsibilidade.

No entanto, se isso é verdade acerca da sua posição gnoseológica, no terreno ético predomina nele o legado do estoicismo: os conceitos morais procedem da nossa natureza e são confirmados pelo “consenso comum” (*consensus gentium*); trata-se de um critério prático e realista que pode não se verificar em muitíssimas questões, mas que se encontra ao menos nalgumas, precisamente naquelas que importam de modo especial à vida humana.

3. Entre “vida contemplativa” e “vida activa”

Cícero foi também, e especialmente, um filósofo político, porventura o rasgo que melhor o singulariza, bem patente na sua obra ao congregar reflexão e acção; porém, sabe por experiência própria quão irracionais e, quantas vezes, pérfidos, são os jogos políticos; daí que a seu lema seja, por um lado, aprofundar a racionalidade da sociedade e das suas instituições na linha de uma maior razoabilidade e coerência, mas, por outro, aprofundar a racionalidade do político para poder aperfeiçoar essas mesmas instituições.

Umaz vezes parece que Cícero atribui primazia à tarefa reflexiva, ou, noutros termos, à “vida contemplativa” ante a “vida activa”; é o que pode concluir-se desta passagem: “Quem, na verdade, considerará alguém mais rico do que aquele a quem não falta nada daquilo que a natureza possa requerer, ou mais poderoso do que aquele que consegue tudo o que ambiciona, ou mais feliz do que aquele que está liberto de toda a perturbação de espírito, ou mais seguro da sua fortuna do que aquele que possui aquilo que, como se diz, até de um naufrágio pode salvar juntamente consigo? Ora, que comando, que magistratura, que reino pode ser preferível a jamais ocupar o espírito a não ser no que é sempiterno e divino, desprezando tudo o que é humano e considerando-o inferior à sabedoria? A estar persuadido de que, dos restantes que são chamados homens, só o são os que se ilustram com as artes próprias da humanidade”^[13]. A filosofia é vista como fonte de felicidade, como

¹³ Cícero, *Tratado da República*, 1, 28 (*op. cit.*, pp. 90-91).

modo eminente de aprofundamento da *humanitas* dos humanos, como via de apreensão cognoscitiva da realidade.

O texto parece não deixar disso dúvidas, como não o parece deixar a narrativa do *Sonho de Cipião* que fecha a obra *De Republica*, de uma sua preferência pela vida filosófica relativamente à vida política; todavia, no “Sonho”, a prevalência da vida activa surge mais propriamente como um dever a assumir na vida terrestre; o poder e a glória que o fascinavam no prólogo ao Livro I parecem agora irrelevantes. Todavia, talvez o ideal de vida esteja mais numa síntese entre as duas condutas, como aliás se expressa na fala de Cipião num outro momento da obra: “que pode haver de mais notável do que a conjugação da prática e da experiência de grandes feitos com o estudo e o conhecimento daquelas artes”^[14], isto é, daqueles a quem a filosofia alargou os horizontes?

Essa foi a sua conduta e o seu exemplo, tal como ele próprio o exerceu: “E todas as pessoas que se deixam impressionar pela autoridade dos filósofos, prestem um pouco de atenção e ouçam aqueles cuja autoridade e glória são as mais altas entre os homens mais doutos! E embora alguns não tenham pessoalmente gerido o Estado, todavia, na medida em que muito investigaram e escreveram acerca da República, eu considero que eles desempenharam uma função no Estado. De facto, verifico que aqueles Sete que os Gregos chamaram Sábios, viveram quase todos imersos na política. É que não existe nenhuma ocupação na qual a virtude humana esteja mais próxima da capacidade dos deuses do que fundar novas cidades ou conservar as já fundadas”^[15]. A superioridade da vida política activa sobre a vida teórica, ou o equilíbrio entre estas opções, demarca a sua via original ante a solução platónica.

E, nesse sentido, não há virtude mais excelsa do que a que se expressa na prática de quem se esforça por exercer o governo da república: “Por isso, quem a ambas desejou e alcançou, isto é, quem se instruiu nas instituições dos antepassados e através da ciência, julgo que esse conseguiu tudo o que é mais necessário para um louvor. Mas se tiver de escolher uma destas duas vias da prudência, embora possa parecer a alguns que é mais feliz aquela regra de vida sossegada, na quietude dos melhores estudos e artes, todavia, a vida política é

¹⁴ *Ib.*, 3, 28 (p. 170).

¹⁵ *Ib.*, 1, 12 (pp. 78-79).

certamente mais louvável e mais ilustre”^[16]. Àqueles que o acusam de contradição ou de oscilação entre estas opções, importa recordar que tais hesitações podem explicar-se tendo em conta as dificuldades e vicissitudes que o próprio sofreu na sua vida.

Num texto que é um verdadeiro hino à função socializadora da filosofia, proclama: “Desde os nossos inícios na vida, fomos lançados nos teus braços [Filosofia] por efeito de uma escolha racional e por gosto, e eis que, no período crítico que atravessámos, os potentes assaltos da tempestade nos fizeram buscar um refúgio nesse mesmo porto em que nos havíamos feito ao mar. Oh guia da existência, filosofia, que tens a missão de descobrir a virtude e de exterminar o vício! Que nos teríamos tornados sem ti, não somente a nossa pessoa, mas de um modo geral toda a existência humana? Tu criaste as cidades, chamastes à vida social os homens dispersos, tu os uniste em casas, depois constituindo famílias, enfim e sobretudo, pela comunhão da escrita e da fala; inventaste as leis, és a mestra da moral e da civilização”^[17]. Constata-se, pois, uma busca tensiva de harmonização entre racionalidade e política.

Cícero não se queda na especulação teórica pura e, seguindo uma tradição já solidamente estabelecida, recorre à experiência como paradigma analítico; nesse contexto, reescreve a história de Roma configurando um esboço de “política experimental”, buscando novas vias de percurso ante os desvios do Estado; é que, se “é falso que a coisa pública não possa ser governada sem recorrer à injustiça”, ela, ao contrário, requer “uma suprema justiça”. A isso se dedica no *Tratado da República*.

4. Em torno da República

A obra é essencialmente uma reflexão sobre qual é o melhor regime político, tendo como protótipo a *República* de Platão, inclusive na forma de diálogo, mas mudando o enfoque, devidamente adaptada ao modo de ser romano. Se Platão parte dos grandes princípios, como o Bem e a Justiça, Cícero expõe os princípios abstractos e morais da justiça e delinea a configuração do Estado ideal, abordando a questão desde

¹⁶ *Ib.*, 3, 6 (p. 170).

¹⁷ Cícéron, *Tusculanes*, V, 2, 5 (*op. cit.*, t. II, p. 108).

a técnica política, para chegar finalmente à fundamentação filosófica do tema.

É pela boca de Cipião que Cícero afirma: “Portanto, *res publica* ‘Coisa Pública’ é a *res populi* ‘Coisa do Povo’. E povo não é um qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico e por uma comunidade de interesses”^[18]. Cícero não parte, como foi muitas vezes o caso, de indivíduos (ou de famílias) julgadas preexistir à organização do Estado. Aqui, todos os termos contam: a definição estabelece-se desde logo ao nível do colectivo *organizado*: o colectivo é “povo”, ou seja, é eminentemente plural; mas não um qualquer plural ou multidão: um face a face (*coetus*) de um certo número de pessoas (*multitudinis*) associadas (*societatus*) pela adesão comum (*consensus*) a um pacto de justiça.

Deste modo, a expressão “*juris consensu*”, mais que ao direito, remete para a articulação interna do social: a república ciceroniana não é um conglomerado de indivíduos ligados por uma solidariedade “mecânica” (à maneira de Durkheim), não é de modo nenhum uma simples justaposição, é uma totalidade orgânica onde cada um tem um papel que implica direitos e deveres determinados. Será necessário fazer referência à actual teoria da justiça de Rawls para encontrar no seu “segundo princípio” algo que se assemelhe ao que Cícero propõe como ponto de partida da sua reflexão de Estado^[19]. O Estado está consolidado pelo sentimento de uma utilidade comum, que gera esse consenso de adesão de cada cidadão, que concerne a vida quotidiana: cada qual encontra na organização social razões de a perpetuar porque ele assegura a cada um a realização dos seus fins próprios.

Tais princípios gerais – a autoridade procede do povo, que só deve ser exercida com base no direito e que somente está justificada por razões morais – alcançaram uma aceitação quase universal num tempo relativamente breve depois da época em que Cícero escreveu,

¹⁸ Cícero, *Tratado da República*, 1, 39 (*op. cit.*, p. 98): “Est igitur respublica, res populi; populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione societatus”.

¹⁹ Cf. Philippe Muller, *Cicéron: un Philosophe pour Notre Temps*, Éditions L’Age d’Homme, 1990, pp. 129-130.

e foram sendo aceites na filosofia política durante muitos séculos^[20]. O Estado é, pois, um corpo, cuja pertença é posse comum de todos os cidadãos: existe para dar a seus membros as vantagens da ajuda mútua e um governo justo. A referência a um consenso de direito na noção de *polis* invoca uma espécie de antecipação daquilo que é hoje o Estado de direito.

Aproximadamente cem anos após Políbio, Cícero escreveu numa época em que Júlio César, sob as armas do seu exército vitorioso, estabelecia um império ditatorial em Roma. Ora, Cícero era um ardente republicano e, contra César, desejava restaurar o antigo equilíbrio das instituições. Nas suas obras, analisa as causas da triste decadência da República; partindo da teoria do equilíbrio das formas de governo que Políbio havia delineado, atribuiu a crise de seu tempo ao excessivo poder alcançado pelo elemento democrático, de que lograram apropriar-se demagogos como Mário e César.

Segundo Cícero, o objecto da ciência política e da “coisa pública” que emerge (porque um povo se revela nessa reunião de homens fundada num pacto de justiça e numa comunidade de interesses) funda-se no “espírito de associação”; este, para Cícero, na senda de Aristóteles, é natural porque o homem é *naturalmente* um “animal político”. A partir daí, a questão que se coloca é a pergunta clássica em política sobre a melhor forma de governo: governo de um, de alguns ou da multidão? A resposta de Cícero, como a de Políbio, cem anos antes, é a de uma quarta, onde se reúnam as vantagens de todas elas, uma forma mista que surge da síntese equilibrada das três formas originárias.

De facto, passando em revista as três formas de governo – monarquia, aristocracia e democracia –, o Arpinate chega à conclusão de que a melhor forma política é a constituição mista, isto é, a que se compõe das três formas; a prevalência de uma só delas pode acarretar perigos, que já foram vislumbrados por outros tratadistas. “De facto, parece bem que exista na constituição algo superior e real, que haja algo concedido e atribuído à autoridade dos cidadãos de primeira, que haja algumas coisas reservadas à decisão e à vontade da multidão. Esta constituição possui, antes de mais, uma certa equabilidade, [grande],

²⁰ Georges H. Sabine/Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory*, Hinsdale (Illinois), Dryden Press, 1973, 4ª ed., pp. 162-164.

de que os homens livres dificilmente podem estar privados por muito tempo; depois, possui firmeza, enquanto que aqueles três primeiros tipos se convertem facilmente nos vícios contrários: de um rei des-ponta um senhor, dos *optimates* ‘aristocratas’ uma facção, de um povo a turbamulta e a confusão”^[21]. Em sua opinião, o regime republicano de Roma constitui um admirável exemplo do sistema de equilíbrio político, tão necessário à estabilidade da vida do Estado e à existência de um bom governo.

Roma havia alcançado o melhor sistema, na medida em que os cônsules equivaliam à autoridade real, o Senado era a aristocracia culta, e o povo dispunha de liberdade, matizada e contida, mas suficiente. “De facto, quer um rei equitativo e sábio, quer alguns escolhidos entre os cidadãos de primeira, quer o próprio povo, embora isto seja o menos recomendável, desde que não sobrevenham iniquidades ou paixões, parecem poder manter-se numa situação de não instabilidade”^[22]. Embora haja na asserção alguns indícios de elitismo pelo labéu lançado sobre o modo de governo tido como “o menos recomendável”, o que se explica pelas exacerbações próprias do tempo, pois os malefícios dos primeiros dois tipos, quando pervertidos, não o são menos. Então, o princípio geral ciceroniano é de que é possível alcançar a estabilidade com um rei justo e sábio, os principais cidadãos selectos e o próprio povo, desde que não sejam perturbados pela injustiça ou pela cobiça.

Por isso mesmo, Cícero põe na boca de Cipião a seguinte resposta à pergunta de Lélíio acerca das virtualidades da constituição mista: “Em nenhuma outra cidade a liberdade tem domicílio a não ser naquela em que o poder supremo pertence ao povo. E nada consegue ser mais doce do que ela, e se ela não for igual, nem sequer é liberdade!”^[23]. A forma de governo é vista como o factor determinante do Estado e, consequentemente, do próprio povo.

²¹ Cícero, *Tratado da República*, 1, 69 (*op. cit.*, p. 122).

²² *Ib.*, 1, 42 (p. 100).

²³ *Ib.*, 1, 47 (p. 102).

5. A justiça como epítome da sociedade

Claro que estas posições de Cícero pressupõem uma outra questão, que ele considerou, que tem a ver com o fundamento da *Coisa Pública*, da *República*, em suma da actividade política, que se expressa no dilema: funda-se ela na natureza ou numa relação convencional de forças? Da boca de Lélío flui o célebre elogio da lei natural: “A lei verdadeira é sem dúvida a recta razão, conforme à natureza, em todos gravada, constante, sempiterna, que chama ao dever com suas ordens e com suas proibições afasta do engano. E ela não obriga ou desaconselha em vão os probos, nem convence os ímprobos com prescrições ou interdições. Esta lei não pode ser obrogada, nem é lícito derogar alguma parte dela, nem pode na sua totalidade ser abrogada. Na verdade, não podemos ser isentos do cumprimento desta lei nem pelo senado, nem pelo povo (...), nem haverá uma lei em Roma, outra em Atenas, uma agora, outra no futuro, mas uma lei única, sempiterna e imutável abarcará todas as nações e em todos os tempos, e existirá como que um guia e imperador comum a todos, deus. (...). Quem não lhe obedecer, a si próprio se renega e, pelo próprio facto de desprezar a natureza humana, sofrerá as maiores penas, mesmo que tenha escapado a outras coisas que são consideradas suplicios”^[24]. Neste ponto, não há dúvida de que a obra ciceroniana teve relevância no pensamento político, na medida em que conferiu à doutrina estoica do direito natural a formulação que seria doravante predominante, então e até ao século XIX: não só passou aos jurisconsultos romanos e aos Padres da Igreja, como esteve vigente em correntes doutrinárias sucessivas.

Coloca assim, em primeiro lugar, um direito natural, estabelecido por uma razão natural, a razão que está na natureza das coisas. Deste modo, a doutrina política de Cícero assenta no claro reconhecimento da existência de uma lei natural ao lado da lei positiva; se esta é a lei emanada da autoridade do Estado em momentos diversos (a que os legalistas velhos-romanos eram tão atreitos), mas que era portanto temporal e histórica, aquela, ao invés, promanando da natureza humana, subtraída ao arbítrio dos indivíduos e do Estado, encontra o seu fundamento no criador da natureza humana, isto é, em Deus; é, portanto, lei eterna e

²⁴ *Ib.*, 3.33 (p. 186).

divina. Ora, o que importa acima de tudo é que as leis positivas estejam em consonância com a lei natural: “O magistrado é “a lei falante”, a lei é “um magistrado silencioso””^[25]. O escopo supremo dos poderes públicos é precisamente esse: as leis ditadas pela razão justa não podem e não devem ser modificadas pelas leis positivas, de modo que a justiça transpareça no direito público.

É assim que Cícero, ao mesmo tempo que defendia a sujeição de todos os homens aos mesmos princípios de direito natural, se esforçou por atrair os seus concidadãos romanos para os ideais supremos da justiça, daí decorrentes. “Se, porém, os povos conservam os seus direitos, garantem que nada existe de mais vantajoso, de mais livre, de mais feliz, uma vez que eles são senhores das leis, dos tribunais, da guerra, da paz, dos tratados, da vida de cada um, da riqueza. Consideram que, formalmente, esta é a única que se pode chamar Coisa Pública, isto é, Coisa do Povo. E que, por isso, em povos livres é costume haver reclamação de liberdade para a coisa do Povo sob a dominação de reis e de *patres* ‘patrícios, senadores’, mas não (*sc.* é costume) exigir reis ou o poder e o socorro dos *optimates* ‘aristocratas””^[26]. O mesmo é dizer: nunca um povo livre reclamou um rei ou uns aristocratas para mandarem, mas nas monarquias e aristocracias reclama-se sempre liberdade; esta é, com efeito, o bem mais apreciado pelo povo.

Em Cícero, o Estado de direito é portanto um Estado de direito para todos; se, em Platão e Aristóteles, só uma minoria governante os poderia desfrutar, embora estivessem ligados a uma certa benevolência por dever, não o era para todos; então, se o pensamento político sistemático começou com esses pensadores clássicos, no estoicismo de versão ciceroniana assentam algumas das premissas do moderno pensamento político. E trata-se de um passo importante, nada despreciando portanto, na história do debate sobre a igualdade dos homens, no qual ainda estamos, quer dizer, não terminou ainda e sempre prosseguirá.

Cícero punha acima de tudo a justiça: “E o que pelos músicos é chamado harmonia no canto, isso numa cidade é concórdia, o mais apertado e o melhor vínculo de incolumidade em qualquer Estado. Mas

²⁵ Cicéron, *Traité des Lois*, III, 1, 2 [texte établi et traduit par Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 82].

²⁶ Cícero, *Tratado da República*, 1, 48 (p. 103). Cf. também J. M. del Pozo, *op. cit.*, p. 122.

ela de modo algum existe sem justiça”^[27]. A prática da justiça assume mesmo a forma de imperativo pela boca de Cípião: “Portanto, onde existe um tirano, deve dizer-se, não que aí existe uma Coisa Pública defeituosa, (...) mas simplesmente, como agora a razão impõe, que não existe Coisa Pública alguma”^[28]. Para Cícero não existe *res publica* nem *populus* se não são governados com justiça; e qualquer outro regime é falso e não merece esse nome.

Se a relação de livre cidadania, segundo Aristóteles, não pode existir senão entre iguais, como os homens não são iguais deduz-se que a cidadania está limitada a um pequeno escol. Ora, ao contrário, Cícero propõe que, como todos os homens estão submetidos a uma lei e são por isso concidadãos, têm que ser de algum modo iguais. Para Cícero a igualdade é uma exigência moral mais do que um acto^[29]. Releva-se que todo o homem tem por apanágio a dignidade humana e o respeito devido: é que todos os humanos estão dentro e não fora da grande fraternidade humana; mesmo o escravo, não é, como para Aristóteles, um instrumento vivo da acção, mas é alguém que se assemelha ao que Crisipo havia dito, um trabalhador contratado vitaliciamente. “Recordemo-nos também que importa respeitar a justiça, mesmo em relação aos inferiores. Ora o que há de inferior é a condição e a sorte dos escravos e têm razão aqueles que prescrevem que nos sirvamos deles como de trabalhadores pagos, dos quais se exige um trabalho mas a quem se deve dar-lhes o que é justo”^[30]. A justiça é, sem dúvida, a expressão verdadeira e o epítome de uma sociedade.

Consequentemente, condena veementemente as infracções à justiça: “Há duas maneiras de cometer injustiça, pela força ou pela astúcia: a astúcia parece de algum modo ser a maneira da raposa, a força, a do leão; as duas são coisas completamente indignas do homem, mas a astúcia é ainda mais execrável. E de tudo o que leva o nome de injustiça, nenhuma é mais criminosa que a injustiça daqueles que, no próprio momento em que mais enganam, o fazem de tal modo que parecem

²⁷ *Ib.*, 2, 69 (*op. cit.*, p. 163).

²⁸ *Ib.*, 3.43 (p. 193).

²⁹ Cf. Georges H. Sabine/Thomas L. Thorson, *op. cit.*, p. 162.

³⁰ Cícéron, *Les Devoirs*, XIII, 41 [texte établi et traduit par Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 125].

gente de bem”^[31]. É sempre a *utilitas communio* que é constituinte da *res publica*; há que apartar sem hesitação, contrariamente ao que apregoava Carnéades, a justiça do interesse.

A dignidade humana foi, pois, um dos pressupostos da ética ciceroniana: “Todo o homem é digno de respeito, os melhores e também os outros”^[32]. Cícero havia cedo compreendido que a liberdade é impossível sem a moralidade. Ou, como disse Kant, voltando a dar uma forma ao antigo ideal dezoito séculos mais tarde, há que tratar o homem como um fim e não como meio. O assombroso nesta questão é que Crisipo e Cícero se encontram mais próximos de Kant do que de Aristóteles^[33]. A questão do humanismo voltou a ter primordial importância nos nossos tempos; não poderá negar-se como Cícero está também entre os precursores.

Há homens cuja obra os torna grandes por razões extrínsecas a ela; há os que o são por todas as razões. Cícero, como filósofo, era antes de tudo um seguidor de Sócrates, o filósofo helénico; mas igualou-se ao mestre não no plano da invenção especulativa, mas no do exemplo vital, mesmo diante da morte. De facto, quando Octávio, eleito cônsul, chegou a acordo com António e Lépido, antigo general de Júlio César, formando-se assim o segundo triunvirato, Cícero retirou-se e, ao tomar conhecimento que Octávio o abandonara e que António o tinha colocado na lista dos proscritos, viajou para Fórmias, na costa adriática, com intenção de embarcar para a Grécia; mas acabou por ficar, afirmando: “*Moriar in patria saepe servata*” (“Morra eu na pátria que tantas vezes salvei”).

6. *Somnium Scipionis*

O “Sonho de Cipião”^[34] culmina o itinerário que se desenrola em *De Republica*, tal como o epílogo da *República* platónica tem como

³¹ *Ib.*, XIII, 41 (p. 125).

³² *Ib.*, XXVIII, 99 (pp. 154-155).

³³ Cf. Georges H. Sabine/Thomas L. Thorson, *op. cit.*, pp. 162-163.

³⁴ O famoso “Sonho de Cipião” faz parte integrante do Livro VI do *De Republica*, e, pelo facto de ter sido transcrito e comentado pelo neo-platónico Teodósio Macróbio no século IV-V d.C., teve a sua sobrevivência assegurada até aos tempos modernos; o mesmo não

protagonista Er, filho de Arménio, natural da Panfília. Se em Platão se tratava da República ideal (utopia), no seu estilo selecto, mas numa ambiência grave e fria, com Cícero a parábola desenrola-se num tocante dramatismo, em ordem ao estabelecimento condigno da república em Roma.

Recorde-se apenas um passo da narrativa platónica: “Contava ele [Er] que, depois que saíra do corpo, a sua alma fizera caminho com muitas, e haviam chegado a um lugar divino, no qual havia, na terra, duas aberturas contíguas uma à outra, e no céu, lá em cima, outras em frente a estas. No espaço entre elas, estavam sentados juizes que, depois de pronunciarem a sua sentença, mandavam os justos avançar para o caminho à direita, que subia para o céu, depois de lhes terem atado à frente a nota do seu julgamento; ao passo que, aos injustos, prescreviam que tomassem à esquerda, e para baixo, levando atrás a nota de tudo quanto haviam feito”^[35]. Ora, na viagem de Er, a alma separa-se do corpo, empreendendo uma ida ao mundo dos mortos, observando o que aí se passa, regressando de novo ao corpo; narra o que viu no além: o castigo dos tiranos, o prémio dos virtuosos, a ordenação cosmológica, onde as penas infligidas aos grandes crimes eram pesadas e os criminosos, entre os quais se contavam os tiranos, eram lançados para o Tártaro.

Já no “Sonho de Cípião, após um intróito que cria o ambiente propício ao diálogo, que dá sequência no sonho, do que se trata é do prémio que aguarda o estadista ideal, cuja formação fora objecto dos anteriores Livros V e início do VI, prémio que só pode esperar no além, sendo patente a irrelevância da glória na vida terrena; ao contrário de Platão, aqui sobrepõem-se os prémios que aguardarão os que pela excelência da sua conduta política se evidenciaram, mesmo que as contrariedades sofridas tenham sido de monta; há, pois, um claro convite a uma dedicação total e desinteressada à vida política.

aconteceu com a obra de que faz parte, o *De Republica*, que esteve perdido durante muitos séculos e apenas foi descoberto, fortuitamente, em 1819, num palimpsesto da Biblioteca Vaticana, por Angelo Mai, futuro cardeal, que o publicou em 1822, o que permitiu, embora com lacunas, ter uma ideia global do seu conteúdo.

³⁵ Platão, *A República*, 614c [edição com introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 488].

No “Sonho”, a saliência é posta numa imortalidade onde avultam os prêmios, ao passo que no caso de Er se trata de uma imortalidade focada nos castigos. Ademais, o dramatismo ciceroniano distingue-se da narrativa platônica desde logo porque naquele tudo se passa num “sonho”, enquanto nesta se trata de uma morte, embora transitória; todavia, o “sonho”, mais condizente com o pragmatismo romano, adequa-se ao convite à vida activa com que Cícero encerra a obra num enfoque optimista.

Se as divergências são patentes, há contudo uma mesma exaltação da justiça e demais virtudes, embora envoltas num maior dramatismo na narrativa ciceroniana; assim, se a tirania é em Platão uma situação que perturba, a sua condenação poderá aguardar o Livro IX, como aquele que está enlaçado em apetites dos mais vis e execrandos entre os casos degenerativos dos tipos de governo. No “Sonho de Cipião”, a justiça e demais virtudes confluem no exercício da causa pública, numa reflexão pragmática que se consuma na excelsa conjugação entre vida contemplativa e vida activa no exercício do interesse geral, a par da pungente crítica à moral romana, abertamente decadente e muito afoita às questões terrenas.

Porém, as diferenças que separam Cícero de Platão são mais significativas que as semelhanças: enquanto a alma platônica se purifica pela contemplação e se satisfaz na visão enfim adquirida das verdades eternas, ela é, com Cícero, o homem de acção, o homem político, que é verdadeiramente salvo *pela sua própria acção*. Não se pode imaginar uma mais completa conversão à prática e uma decisiva promoção da actividade instauradora da comunidade^[36]. Cícero enaltece a prática da virtude política, apresentada como uma actividade digna do sábio: o exercício do governo é visto como um requisito para pôr as potencialidades da sabedoria em consonância com o Cosmos.

Com base no cenário em que se encontravam, o pai e o avô contemplam astros e estrelas, distintos dos que se observam a partir da Terra; argúi-se sobre a pequenez do planeta comparada com a imensidão do universo infinito. O panorama cósmico era propício para avaliar como o efêmero envolve os nossos propósitos; e quando a fama está na boca dos outros, como limitada ela é, que depressa se esvai com o

³⁶ Philippe Muller, *op. cit.*, pp. 142-143.

tempo: “assim, se queres olhar para o alto e contemplar esta sede e esta morada eterna, não te importes com as conversas do vulgo nem coloques a esperança dos teus feitos nos prémios humanos. É pelos seus atractivos que a própria virtude te deve levar à verdadeira glória”^[37]. O escopo prosseguido por quem governa deve transcender o que é particular e comezinho, guiado pelo bem-estar das maiorias. Dificil tarefa, que é nossa de hoje!

Além disso, Cícero imaginou Cípião o Africano a descrever os mundos celestiais, evidenciando a diferença entre o eterno, o verdadeiro, por um lado, e a pequenez do terreno, por outro; a sua aparição em sonho é revelar ao seu descendente que a verdadeira glória não consiste nos prémios, na fama e no reconhecimento em vida. A glória autêntica, essa consiste na virtude; e a principal virtude é a acção que busca a salvação da pátria, a terra dos pais e dos antepassados.

No “Sonho de Cípião” desenvolve-se uma visão do além, em que a imortalidade vem coroar os esforços dos que laboraram para o bem do Estado, exortando à justiça e enaltecendo o patriotismo: “Cultiva a justiça e a piedade, as quais, devendo ser grandes para com os progenitores e parentes, devem ser máximas para com a pátria”^[38].

Somnium Scipionis, escrito por Cícero quando já contava com uma ampla experiência nos assuntos de Estado, é uma obra-prima e um dos textos influentes da Antiguidade, que foi lido com avidez ao longo dos séculos, desde propósitos formativos, a obras de diversos tipos, como os tratados de Juan Luis Vives, *A Divina Comédia* de Dante, o óleo homónimo que lhe dedicou Rafael, a ópera que Mozart compôs com libreto de Pietro Metastasio. Nela se vislumbrou, conforme as épocas e os leitores, um modo peculiar de interpretação, o que é devido à densidade que ela encerra.

Sem dúvida que a parábola descreve a tarefa política como um inelutável dever, inscrevendo-a na ordem cósmica das coisas; através de uma poética evocação do universo, a república política é inserida numa “República Cósmica”, culminação poética que não é uma simples efusão sentimental: “Exercita-te, tu, nas melhores acções! Ora, os melhores cuidados são os da salvação da pátria. Movida e exercitada por

³⁷ Cícero, *Tratado da República*, 6, 25 (*op. cit.*, p. 239).

³⁸ *Ib.*, 6, 16 (p. 234).

eles, a alma voará mais veloz para esta sede e para esta sua morada”^[39]. Se alguns dizem que nos sonhos não existem senão engano e mentira, também às vezes os sonhos não mentem e, com o passar do tempo, se revelam verdadeiros. Daí que o cântico final, à maneira do protótipo platônico, mas transmutado por aspirações romanas, inscreva na harmonia global do cosmos os que à causa pública exemplarmente se devotaram.

Campus de Gualtar, 5 de Dezembro de 2008

³⁹ *Ib.*, 6, 28 (p. 241).

ENTRE OS SONHOS DE HERÓDOTO

Ana Lúcia Curado

UNIVERSIDADE DO MINHO

DESDE A ANTIGUIDADE QUE SE TORNARAM FAMOSAS AS PRIMEIRAS LINHAS DA OBRA DE HERÓDOTO, o *pater historiae*, como lhe haveria de chamar Cícero (in *De Legibus* I.1.5), primeiras linhas essas que passaram a ser designadas por Prólogo:

Esta é a exposição das informações de Heródoto de Halicarnasso, a fim de que os feitos dos homens, com o tempo, se não apaguem, e de que não percam o seu lustre acções grandiosas e admiráveis, praticadas, quer por Helenos, quer pelos bárbaros, e, sobretudo, a razão pela qual entraram em conflito uns com os outros.^[1]

Dar a conhecer o passado, glorificá-lo e encontrar os motivos que levaram Helenos e Bárbaros a combater são os principais objectivos da obra de Heródoto. Percebe-se, desde cedo, que os nove livros de histórias, que Heródoto se propõe apresentar, estão recheados de narrativas e episódios sobre os Helenos e sobre muitos povos estrangeiros. Não se pode afirmar que as *Histórias* correspondem a um relato exaustivo e verídico dos acontecimentos aí referidos. Há narrativas que correspondem a descrições fiéis dos acontecimentos; outras, porém, foram

31

ENTRE OS SONHOS
DE HERÓDOTO

Ana Lúcia
Curado

¹ Rocha Pereira (2009: 249).

alvo de adaptações; outras dependem de relatos míticos; outras, ainda, revelam um carácter puramente ficcional ou romanesco. Daí que, desde a Antiguidade, muitos dos relatos de Heródoto sejam motivo de uma hermenêutica desconfiada e de muita controvérsia, sendo que nem mesmo as poucas certezas são intocáveis.

Heródoto merece, contudo, ser respeitado nos seus próprios termos. Pode acontecer que os muitos séculos de leituras que mereceu não tenham captado as estruturas menos óbvias da sua obra. Recentemente, Henry Immerwahr trouxe lucidez à análise da construção narrativa de Heródoto. No que parecia ser uma sucessão de narrativas aparentemente desconexas entre si, este investigador encontrou uma coesão e coerência perfeitas. Assim, a sucessão de histórias sobre Crespo, Ciro, Cambises ou Dario tem uma lógica que as irmana. Trata-se de um conjunto de histórias que descrevem a origem, a ascensão e o declínio da realeza bárbara. Com base numa representação dinâmica de esplendores e de misérias pretende-se evidenciar sobretudo um conjunto de características universais, como a instabilidade da fortuna e a fragilidade da natureza humana.^[2] Assim, os factos narrados correspondem à visão do mundo de Heródoto depois de lhe serem agregados pormenores de natureza diversa que lhe dão um colorido próprio. A historiografia de Heródoto revela influência do pensamento trágico que marcava o seu tempo. Tal influência é visível na apresentação de alguns episódios, nomeadamente os que compreendem referências oníricas.

É interessante notar que a interpretação do sonho é uma arte que requer inteligência e, algumas vezes, inspiração divina. Tornou-se um motivo na literatura de todas as épocas. O sonho pode revelar mensagens claras ou pode ser simplesmente encarado como um símbolo que exige interpretação. Não se deve interpretar os sonhos dos Antigos à luz dos conceitos e teorias freudianas; isso constituiria uma subversão cultural. Desde Homero aparecem na literatura grega sonhos premonitórios que se caracterizam por mostrar obscura ou claramente eventos futuros. Desse passado fundador da literatura ocidental é visível uma clara reminiscência homérica em Heródoto. Trata-se de uma descrição elaborada do sonho que ordena a Xerxes que invada a Grécia ou sofra, em caso de recusa, graves consequências (Hdt. 7.12-18). Essas

² Immerwahr (1986: 46-78).

consequências revelaram-se ser infelizes para os Persas. De modo semelhante o Atrida Agamémnon da *Iliada* é visitado por um sonho enganador, planeado por Zeus, que o leva a acreditar que ele será capaz de tomar a cidade de Tróia naquele mesmo dia. Esta crença conduz a uma batalha prolongada e a um sério revés para os Aqueus (*Iliada* 2.1-40). Este exemplo revela que Heródoto segue com proximidade os ritmos da poesia épica.^[3]

No séc. V a.C. verificar-se-á uma expansão do sonho simbólico. Dessa época existem diversos testemunhos sobre a arte oniromântica. Um dos exemplos mais extraordinários encontra-se logo no primeiro livro das *Histórias* (1.107-108). O medo Astíages, filho de Ciaxes, quando subiu ao trono, depois da morte de seu pai, teve um sonho em que visualizava a sua filha Mandane a urinar com tal abundância que lhe inundara a cidade e toda a Ásia. Os Magos interpretaram esta visão deixando o monarca apavorado. Heródoto não revela o teor da interpretação desta primeira visão de Astíages. Esta ausência de relato deixa-nos em suspenso, fazendo nascer a suspeita que a interpretação revelada a Astíages transportava um teor negativo e adverso ao rei. Logo de seguida, o historiador prossegue contando que mais tarde, quando Mandane já fora dada em casamento pelo pai ao persa Cambises, Astíages teve uma outra visão. Nesta visão, parecia-lhe que do sexo da sua filha nascia uma vinha e que esta vinha cobria toda a Ásia. O monarca pede de novo auxílio aos intérpretes de sonhos. Depois da sua consulta, manda vir Mandane, que estava grávida, da Pérsia. Confia a Hárpagos, um parente de confiança, a missão especial de matar a criança que a sua filha desse à luz.

Na produção dramática trágica, nas *Coéforas* de Ésquilo (vv. 38-39), o Coro traz a notícia que um sonho profético viera anunciar que a vingança pela morte de Agamémnon estava prestes a chegar. Na Comédia aristofânica *As Vespas* (vv. 13-53), Xântias e Sócio, num diálogo aceso e divertido, partilham os sonhos que tiveram e a interpretação que lhes parece mais correcta. Na *Electra* de Sófocles (vv. 417-430), Clitemnestra manda colocar no túmulo de Agamémnon oferendas por intermédio da sua filha Crisótemis. A rainha assassina fora visitada por um sonho que pressagiara o regresso do herdeiro legítimo ao trono. Depois desta

³ Cf. Boedeker (2002: 103).

visão, Clitemnestra passou a rezear perder tudo o que tinha conquistado pelo assassinato do marido.

Para Heródoto, os sonhos justificam um extenso espaço narrativo e merecem toda a sua atenção (e.g. Hdt. 7.13-19). Segundo David Asheri, «os sonhos em Heródoto são construções literárias que servem (do mesmo modo que os oráculos, os prodígios, os sábios conselheiros) como instrumentos de advertência e de prenúncio do futuro. Isto não significa que Heródoto não tivesse usado fontes, consoante a situação, de carácter oracular, novelístico, etc.».^[4]

Seria bem mais fácil interpretar os sonhos com que Heródoto vai colorindo as suas narrativas se se dispusesse de um autor seu contemporâneo como Artemidoro, do séc. II d.C. Artemidoro escreveu *A Chave dos Sonhos* que constitui um extenso manual sobre a arte de interpretar os sonhos (do grego *oneirokrisia*). Infelizmente não existe um manual interpretativo de sonhos que tenha sido contemporâneo de Heródoto; o mais velho livro de sonhos da Grécia parece ter sido o de Antifonte, do século V ou IV a.C., mas que se perdeu (Diog. Laert. 2.46).^[5] As narrativas oníricas das *Histórias* devem ser alvo de atenção seguindo a tradição homérica, quer isto dizer que a cada experiência onírica corresponde uma situação importante para cada sonhador visionário, uma situação que lhe fora superiormente destinada.

De um largo conjunto de narrativas oníricas em Heródoto (e.g. sonho de Artabano, 7.17-18; sonho de Astíages. 1.107-108; sonho de Cambises, 3.34, 36; sonho de Ciro, 1.209; sonho de Dátis, 6. 118; sonho de Hiparco, 5. 55-56; sonho de Hípias, 6.107; sonho de Otanes, 3.149; sonho da mãe de Péricles, 6. 131; sonho da filha de Polícrates, 3.124-125; sonho de Xerxes, 7.12-15, 19; 8.54) seleccionámos apenas dois episódios que se encontram distantes um do outro no espaço narrativo do historiador de Halicarnasso. Estes dois episódios visam mostrar que os seus protagonistas caminhavam para uma fase crucial das suas vidas marcadas pelo infortúnio.

Um dos primeiros episódios que relata um sonho envolve o primeiro atacante dos Gregos, Creso da Lídia (Hdt. 1.34-36). Creso sempre acreditara que era o mais feliz de todos os homens (1. 34.1). Como forma

⁴ Asheri (1988: 288).

⁵ Dodds (1973: 178).

de evidenciar a pequenez humana face ao desígnio divino, Heródoto introduz uma breve narrativa sobre a permanência de Sólon, o sábio ateniense, junto do monarca lídio, e a surdez do soberano face aos conselhos e exemplos fornecidos pelo hóspede ateniense.

Porém, Cresos, depois da partida de Sólon, tivera um sonho «que lhe revelou a verdade sobre os males que iam atingi-lo através do filho» (1.34).^[6] Nesse sonho (ὄνειρος), o rei da Líbia era avisado como o perderia, ferido por uma ponta de ferro. Nessa ocasião, e pela primeira vez, é revelada a descendência de Cresos. Além de Átis, jovem distinto entre os da sua idade, o rei tinha um outro filho, surdo-mudo, a quem a Pítia vaticinara a devolução dos sentidos para o dia em que a desgraça atingisse o monarca de Sardes. Deste modo, Cresos depois de acordar reflecte sobre o sonho e tenta afastar o filho da fatalidade que se aproxima. Casa-o, retira-o do comando do exército lídio e mantém-no afastado de todas as armas que possam vir a confirmar o presságio.

Entretanto, enquanto Cresos se mantinha ocupado com a preparação do casamento do filho, chegara a Sardes um homem, originário da Frígia, de sangue real, vítima de uma fatalidade e cujas mãos não estavam puras. Solicitou a Cresos que o purificasse, segundo os costumes, pedido a que este assentiu. Só depois deste ritual é que o rei lídio o interrogou sobre as suas origens e demanda. Adrasto, de seu nome, respondeu-lhe explicando que fora banido do seu próprio país pelo pai e privado de tudo, por matar, sem querer, o seu irmão. Cresos promete acolhê-lo nessa sua desventura na qualidade de hóspede seu (Hdt. 1.35). Desde então, Adrasto passou a viver no palácio de Cresos.

O carácter ominoso da narrativa onírica de Heródoto revela-se na utilização dos nomes dos protagonistas do sonho, na helenização dos nomes bárbaros. Assim, o nome de Átis deve ser relacionado com o termo *ate* que significa ‘desgraça, desvario’. Tal aproximação pode revelar que o destino pouco venturoso deste filho de Cresos estava traçado há muito. A história de que ele vai ser protagonista apenas confirma a desdita a que tinha sido votado quando lhe fora atribuído o seu nome. Do mesmo modo, o nome de Adrasto está cheio de ensinamentos. Adrasto matara o irmão, «sem querer» (cf. Hdt. 1.35.3) e, por esse facto, devia ser purificado de acordo com os rituais helénicos, pois era considerado

⁶ Tradução de Ferreira e Silva (1994: 77).

impuro o derramamento de sangue. O nome de Adrasto é epónimo da cidade mísica de Adrasteia e parece ainda relacionar-se com o nome da deusa com o mesmo nome, Adrasteia, que significa ‘Necessidade’.

Continuando a seguir a narrativa, a certa altura apareceu no Monte Olimpo da Mísia um belo exemplar de javali que destruía as culturas dos Mísios. Estes dirigiram-se a Creso a solicitar-lhe auxílio na pessoa do filho Átis. Tal ideia foi de imediato recusada, argumentando o rei que o filho era recém-casado, o que o impossibilitava de responder à solicitação. No entanto, o rei arranjava uma solução alternativa, mostrando preocupação com o problema da região. Forneceria um grupo de jovens escolhidos entre os lídios e de cães com vista a expulsar a fera daquele lugar. É nessa ocasião que Átis interpela o pai pela recusa de o deixar participar naquela expedição de caça, atitude que em nada o dignificava à vista dos seus concidadãos e da sua própria mulher. Creso explica então ao filho que a sua atitude correspondia a um acto de precaução face a um sonho fatídico que anunciara a sua morte recente (Hdt. 1.38).

Perante tal argumento, Átis reinterpreta a visão (ὄψις) que o pai tivera de acordo com o seu desejo de caçar. Admite, antes de tudo, que aquilo que o pai vira durante o sonho nocturno podia não ter uma única interpretação. Segundo ele, a caçada ao javali não constituía qualquer problema visto que o sonho anunciava a sua morte por meio de uma ponta de ferro. Portanto, a caçada ao javali não constituía um perigo para a sua vida, pois não se tratava de nenhum combate de guerreiros. Creso mostrou-se vencido com a esta argumentação e assentiu na sua participação na caça (Hdt. 1.39-40). Manda chamar Adrasto para acompanhar o filho e protegê-lo de eventuais assaltantes que aparecessem no caminho. Além disso, desta forma, Adrasto retribuiria a atenção de que fora alvo desde que ali chegara e poderia ainda alcançar alguma glória nos feitos que realizasse. Esta seria uma forma de retribuir com bons serviços a dedicação de que fora alvo pelo rei lídio (Hdt. 1.41-42).

Porém, na tentativa de acertar no javali com a sua lança, errou o alvo e atingiu o filho de Creso. Átis foi atingido pela lança e, deste modo, consumou-se o presságio do sonho de seu pai. Creso foi informado do destino do filho (Hdt. 1.43). Mais transtornado ficou quando se apercebeu que o filho fora morto pelo homem que ele acolhera como hóspede em sua casa, depois de ele próprio o purificar de um crime

de morte, e pelo homem a quem ele encarregara de proteger a vida do seu filho (Hdt. 1.44). Após a entrega do corpo de Átis a Creso, Adrasto entrega-se ao rei e exorta-o a sacrificá-lo sobre o cadáver do jovem. Recorda a sua primeira desventura e como depois dela fora causa de ruína para o homem que o purificara. Creso apieda-se do seu infortúnio e tranquiliza-o, explicando que ele é apenas o autor involuntário de uma vontade divina, que o avisara antes sobre o que iria acontecer (cf. Hdt. 1.34; 1. 45). Pouco tempo depois, Adrasto imolou-se sobre o túmulo de Átis, por «reconhecer ser o mais desafortunado dos homens que conhecia» (Hdt. 1.45).

A figura do intérprete de sonhos não é sequer referida neste episódio. Esse papel cabe ao próprio sonhador e à personagem mencionada no sonho, o filho de Creso. Mas era habitual a presença de intérpretes profissionais que tentavam esclarecer o conteúdo onírico (e.g. *Il.* 1.62-67, 5.148-151; Hdt. 5.55-56; Thphr. *Char.* 16.11). Através do testemunho deixado por Teofrasto é evidente a especificidade da realidade onírica que necessita de aptidões próprias para a sua correcta contextualização: «Se tem um sonho, vai procurar intérpretes, adivinhos, áugures, para lhes perguntar que deus ou deusa deve invocar».^[7]

Porventura, Creso teria pensado que era suficientemente capaz de o fazer, por ser um homem afortunado, e que para a interpretação do seu sonho não precisaria de outrem para o auxiliar nessa tarefa. Talvez o seu erro tivesse começado logo aí, ao considerar-se auto-suficiente para interpretar sozinho o seu próprio sonho.

Percebe-se desde cedo que a fase da vida em que Creso da Lídia se encontrava se aproximava de um momento descendente. Naturalmente essa inversão de sucesso traria infortúnio e desgraça para o próprio, embora essa transição para a desgraça não se fizesse através do sacrifício físico da sua própria pessoa. Vários elementos trágicos convergem no espaço em que se movimenta Creso e que apontam para uma proximidade na mudança no futuro dos acontecimentos. Os indícios da tragédia foram dados através do sonho, mas não foram claramente interpretados. Creso, um homem que se tinha por afortunado, pensou que sabia ler a mensagem divina que se manifestava através do sonho. Mas na verdade o rei de Sardes não percebeu que tinha de colocar

⁷ Tradução Silva (1999: 66).

todas as hipóteses sobre os indícios dados pelos deuses. Durante a visita de Sólon ao seu palácio, Cresos não soubera tirar as devidas ilações. Portanto, bem acordado, o rei não percebera que sofria de cegueira em relação à sua riqueza, considerando que o facto de ser muito rico o tornaria também rico em felicidade, sofrendo ao mesmo tempo de narcisismo, um traço de personalidade que acentuava o seu infortúnio. Porém, a felicidade a que se referia Sólon era um bem-estar interior que Cresos desconhecia e ainda não percebera que existia. Para chegar a essa visualização interior dos defeitos humanos, é-lhe dada uma visão premonitória de aviso, através da noite conselheira – o sonho (cf. Hdt. 7.12). Sendo Cresos um homem riquíssimo em bens materiais, considerava essa riqueza material sinónimo de felicidade. Para reforçar a sua ideia, Cresos insistia que um homem sábio como Sólon confirmasse o seu desejo interior: ser o homem mais rico era sinónimo de felicidade suprema. Sólon tenta demonstrar-lhe que o rei da Lídia não deveria necessitar dessa confirmação pela voz de outrem, pois assim suscitaria a inveja dos deuses, além de que Cresos ainda não tinha percebido que o seu património não significava nem revelava riqueza interior. A felicidade é um sentimento superior que se sobrepõe a valores materiais.

Portanto, através da escuridão da noite, Cresos é avisado por meio de um sonho que o seu destino de homem rico de nada vale se não souber refrear a sua ambição cega de poder. O espaço onírico por si experienciado revelava-se mais esclarecedor que os conselheiros que Cresos dispunha no quotidiano da sua casa real. Como se a noite, com a sua escuridão, pudesse paradoxalmente esclarecer o que os exemplos paradigmáticos fornecidos por Sólon, durante o dia, não haviam conseguido fazer. Cresos não percebera, pelos paralelos mostrados por Sólon, à luz do dia, portanto, à luz da claridade da razão, que a sua riqueza terrena nada valia face à dimensão humana demonstrada por homens comuns, com ou sem títulos reais. A ambição humana deixara-o cego; ele tornava-se portanto motivo de punição, pois os deuses tudo sabem e podem (Hdt. 1.34). Através do sonho a sua auto-avaliação era novamente questionada, Cresos era forçado a visualizar o esclarecimento que não conseguira ver à luz do dia. O sonho era uma mensagem clara de mudança de rumo da sua felicidade. A riqueza material deixara-o na escuridão do discernimento, encaminhando-o para um destino

trágico: ficar privado do seu filho Átis. Cabia-lhe somente discernir, se o soubesse fazer, sobre a mudança de rumo a tomar.

A reapreciação por parte de Átis da visão (ὄψις) que Cresos tivera (cf. Hdt. 1.39-40) obriga o visionário a reflectir sobre o que viu de um ponto de vista diferente do seu que o experienciou. Facilmente é convencido. A nova interpretação é promissora: traz esperança e aposta na continuidade da família. A interpretação positiva de Átis afasta os indícios trágicos que inicialmente Cresos pressentira. A partilha verbal dessa vivência nocturna exerce terapia sobre quem a visionou. É também um facto que os sonhos ao serem contados a terceiros deixam de ser unicamente individuais e fazem com que o curso do tempo possa ser alterado consoante o ponto de vista envolvido na interpretação da visão.

Um outro episódio que envolve um sonho é novamente acompanhado pela presença de um conselheiro. Trata-se do momento em que Xerxes, do lado persa, depois de suceder a Dario, inicia a preparação de uma terceira expedição contra a coligação das cidades gregas (Hdt. 7. 5-19). Artabano, seu tio e conselheiro experiente, tenta dissuadi-lo de tal empresa, por ser demasiado arriscada (Hdt. 7.10). No momento da exposição das suas ideias sobre a visão estratégica a tomar, Xerxes confrontou o tio ríspida e inconvenientemente com o seu antagonismo. A expedição devia fazer-se. Porém, com a noite por conselheira, reflectiu que a opinião do tio era a mais sensata e conveniente. Desta feita, no dia seguinte, participou às tropas a alteração da sua vontade (Hdt. 7.12-13).

Depois destes acontecimentos que revelavam pouca firmeza de carácter e dificuldade em apoiar uma decisão firme e correcta, Xerxes foi visitado durante a noite por um sonho que recriminava a sua atitude de recuo face à política expansionista levada a cabo pelo seu pai Dario. Aquele recuo era sinónimo de fraqueza e de derrota perante o inimigo iminente. Xerxes insiste, contudo, em considerar o conselho dado por Artabano como o mais avisado, até que o sonho se repete de novo. Nesse sonho um homem acusava-o de negligência face aos conselhos oníricos e de conduzir o exército persa e a si próprio para o aniquilamento (Hdt. 7.14-15). Após esta visão, Xerxes manda chamar o tio e conta-lhe a visão, considerando-a como sendo uma aparição mandada por uma divindade. Nessa visão ele era constrangido a avançar contra a Hélade. Tenta convencer Artabano que gostaria que ele próprio tivesse a experiência do sonho, para assim poder confirmar a

força que o impelia a dirigir uma expedição contra a Hélade, e não se opor novamente à sua vontade. Mas, para isso, teria de vestir a roupa do sobrinho e deitar-se no seu próprio leito. De início, Artabano achou aquela solicitude estranha e incapaz de a cumprir, mas finalmente acabou por assentir. Artabano é também visitado pela mesma visão, mas desta vez esta dirigiu-lhe palavras ameaçadoras que intimidavam Artabano a não interferir nas decisões do jovem monarca e o faziam manter-se afastado do seu próprio destino, há muito predeterminado (Hdt. 7.16-17). Após a visão, Artabano concorda que eles estão a ser compelidos a dirigirem-se à Grécia para tentarem dominá-la (Hdt. 7.18). O destino há muito estava marcado. Artabano, depois desta visão onírica, fora persuadido a que não havia a mínima possibilidade de desvios face à primeira decisão tomada pelo monarca, seu sobrinho. Não era possível haver alteração nos planos estrategicamente pensados por Xerxes. Fica claro para Artabano que as preocupações quotidianas de Xerxes haviam motivado os sonhos do sobrinho. Verifica-se também que o duplo sonho de sobrinho e de tio aumenta o receio e a ansiedade dos homens perante o problema a resolver.^[8] Os sonhos que chegam a Xerxes e a Artabano são claramente planeados para enganar quem os experienciam.

Segundo Emily Baragwanath, o sonho de Xerxes é insistente e violento nas suas ameaças e sugere que os deuses estão a conduzir Xerxes. Aceitando a sua origem divina e também a noção que a campanha devia fazer parte da tradição persa pelo *nomos* da expansão (cf. Hdt. 3.134) é ainda acrescentada a impressão de ser divinamente pré-determinada: τὸ χρὲν γενέσθαι ('o que deve ser'). A referida autora afirma que este elemento sobrenatural desvia a responsabilidade da realização da expedição do próprio Xerxes, mas acentua a sua piedade.^[9]

Para além do conteúdo simbólico daquela visão, é interessante notar que o sonho que Artabano tivera por sugestão do próprio Xerxes só fora possível a quem ocupasse os aposentos reais e trajasse uma determinada indumentária. A visão onírica parece destinada a olhos reais. Tem a intenção de informar a personagem visada das dificuldades que o futuro lhe reserva, caso a expedição à Grécia não se realizasse.

⁸ Dodds (1951: 118 e 121).

⁹ Baragwanath (2008: 249-251).

A visão confirmava a vontade interior de Xerxes se dirigir para a Hélade, uma vontade que se revelaria trágica, mas que confirmava o seu destino. Era assim que os deuses tinham determinado. Xerxes não conseguiria fugir ao seu destino porque tinha de ser desse modo, não havia forma de o evitar. Portanto, quando Artabano tentara chamar à razão o sobrinho afastando-o do propósito de uma empresa suicida, a divindade, através de um sonho, voltara a colocar Xerxes na sua anterior posição de candidato a conquistador da Hélade. Este facto viria a confirmar-se.

Estamos longe de compreender o estranho teste de Artabano. O que está em causa no acto de se deitar na cama de Xerxes para que tivesse o sonho que Xerxes já tinha tido? Só são possíveis conjecturas a este respeito. Segundo Michael Flower, Heródoto denuncia a influência dos hábitos do Próximo Oriente. É possível que Artabano vista as roupas de Xerxes, se sente no seu trono e durma na sua cama não para testar o mau sonho do rei, mas como parte de um ritual babilónico de substituição do rei.^[10]

Nestes dois exemplos as preocupações do quotidiano de monarcas bárbaros, um lídio e um persa, ecoam numa dimensão onírica, afastada do contacto humano, um espaço à parte propício ao esclarecimento racional da decisão que cada monarca deve tomar face aos factos envolvidos (cf. Hdt. 7.15).

No primeiro, garantir que o filho de Cresos lhe sobreviva, para que o possa suceder no trono; no segundo, na crença enganadora de que o imperialismo persa floresça face a um inimigo temível, os Helenos, que têm somado vitórias sucessivas e que poderiam ser finalmente derrubados pela liderança de Xerxes.

O mundo dos sonhos em Heródoto funciona como um espaço colateral ao universo físico dos homens, um espaço que encerra um friso de enigmas. É destinado sobretudo a homens que exercem poder ou estão prestes a exercê-lo. Os sonhos são um espaço momentâneo que compreende uma série de sinais com simbologia interpretativa. Constituem ao mesmo tempo um momento que exige um exercício de reflexão por parte daqueles que os visualizaram sobre a sua própria existência e tornam-se num desafio à sabedoria de vida de cada

¹⁰ Cf. Flower (2007: 288).

indivíduo. O mundo criativo dos sonhos traz para o universo narrativo um conjunto de hipóteses sobre determinados aspectos da realidade dos homens. É como se desse mundo onírico viessem sinais dirigidos directamente aos homens para os induzir a agir com sucesso procurando alcançar a glória e evitar o fracasso e o infortúnio. O drama de cada homem está no acto de saber interpretar os sinais que lhe são dirigidos individualmente.

O que parece certo é que a vida mental acompanha a vida física. O que estes monarcas deveriam ter aprendido com os seus sonhos é que é preciso aceitar, e não questionar, os sinais externos à vida física. Poder-se-ia dizer que Heródoto constrói um conjunto de situações oníricas que servem às necessidades e às medidas das suas narrativas e dos protagonistas dessas narrativas e que no final essas experiências constituem um repositório de existências alternativas à espera da correcta dissecação. Heródoto não dispõe das ferramentas interpretativas de Artemidoro, mas prepara material embrionário que corresponde a um vasto conjunto de situações repetíveis e passíveis de um futuro trabalho explicativo mais profundo.

BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA

Textos

ASHERI, David (1988). *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.

FERREIRA, J. R. e Silva, M. F. (1994). *Heródoto. Histórias Livro I*. Introdução geral Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução ao livro I, versão do grego e notas José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70.

HUDE, K. (1926-27). *Herodoti Historiae*. Vols. I-II. New York: Oxford University Press.

LEGRAND, Ph.-E. (1986). *Hérodote. Histories. Livre VII - Polymnie*. Paris: «Les Belles Lettres».

ROCHA PEREIRA, M. H. (2009). *Hélade*. Lisboa: Guimarães Editores.

SILVA, Maria Fátima (1996). *Teofrasto. Os Caracteres*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.

Estudos

- BAKKER, E. J., Jong, Irene J. F. de, e Wees, Hans van, eds. (2002). *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden: Brill.
- BARAGWANATH, E. (2008). *Motivation and Narrative in Herodotus*. New York: Oxford University Press.
- BARBERA, J. (2008). «Sleep and dreaming in Greek and Roman philosophy», *Sleep Medicine*, 9, pp. 906-910.
- BOEDEKER, Deborah (2002). «Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus», in Egbert J. Bakker, Irene J. F. de Jong e Hans van Wees, eds., *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden: Brill, pp. 97-116.
- DEWALD, C. e Marincola, J. eds. (2007). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge University Press.
- DODDS, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley CA: The University of California Press.
- DODDS, E. R. (1973). «Supernormal Phenomena in Classical Greece», in *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford: Clarendon Press, pp. 156-210.
- EVANS, J.A.S. (1991). *Herodotus, Explorer of the Past*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- FLOWER, Michael (2007). «Herodotus and Persia», in Carolyn Dewald e John Marincola, eds., *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 274-289.
- HUGHES, J. Donald (2000). «Dreaming Interpretation in Ancient Civilizations», *Dreaming*, 10: 1, pp. 7-18.
- IMMERWAHR, H. R. (1956). «Aspects of Historical Causation in Herodotus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 87, pp. 241-280.
- IMMERWAHR, H. R. (1986). *Form and Thought in Herodotus*. Atlanta GA: Scholars Press.
- SIMON, B. (1978). *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- VAN DE CASTLE, Robert L. (1994). *Our Dreaming Mind*. New York NY: Ballantine Books.

VIVÊNCIAS DE ER, O PANFÍLIO

[República, 614b sqq.]

Maria Teresa Schiappa de Azevedo

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Todavia, dois dos seus mitos me perturbavam muito particularmente, pois afiguravam-se-me muito diferentes dos outros. Não se assemelhavam a invenções mas a autênticas narrativas de viagens efectuadas por ele mesmo ou por um obscuro informador. Vocês ouviram já certamente falar do primeiro: trata-se do mito de Atlântida, essa ilha que dominava os mares há longas gerações e que foi submersa. Eu mesmo alimentava algumas dúvidas, mas hoje os elementos provam-nos a existência desse reino fabuloso /.../.

O mito de Er é a mais maravilhosa das suas narrativas. O meu mestre escreveu bastantes obras de uma profunda sabedoria, mas nenhuma iguala a República. Se os deuses puderam inspirar a sua pena, foi com certeza nessa ocasião. Ele descreve nessa obra a cidade ideal; ora, em conclusão, apoia-se sobre a narrativa de uma viagem aos confins últimos do mundo.

— JAVIER NEGRETE, *El mito de Er*⁽¹⁾

45

VIVÊNCIAS DE
ER, O PANFÍLIO

Maria Teresa
Schiappa de Azevedo

O MITO CONSTITUIU DESDE SEMPRE A FORMA PRIVILEGIADA DE ABORDAGEM DO DESCONHECIDO, a que a consciência humana do real inevitavelmente se vincula. Ele preenche – ou pretende preencher – as dimensões incógnitas inerentes à percepção imediata do tempo, do espaço ou do(s) sentido(s) da existência, que o devir temporal e psicológico a todo o momento reconfigura no homem. Assim sucede nas teogonias, onde a explicação do divino implica também a do humano; ou nas cosmogonias que frequentemente se lhes associam, alargando a imagem da terra a uma ideia estruturada do cosmos. Mais tarde, será a vez de povos e cidades procurarem e reforçarem no mito a razão de ser do seu aparecimento e das suas idiossincrasias.

¹ Citamos pela versão francesa, *Le mythe d'Er ou le dernier voyage d'Alexandre le Grand* (Nantes 2003), pp. 71-72. As palavras em epígrafe pertencem a Arquipo, que o romance apresenta como discípulo de Platão.

Entretanto, o desabrochar do individualismo, que se processa ao longo de toda a época arcaica grega, reelabora uma noção de pessoa marcada pela sua componente espiritual. A *psykhe* (“alma”) que geralmente em Homero significa tão-só “vida” ou “sopro vital”, numa relação indissociável com o corpo (*soma*)^[2], adquire agora densidade ontológica, reformula-se em termos de uma existência paralela à do corpo, que se projecta para além dele. Mas aqui começa outro problema: que existência é essa? O que é a alma e qual o seu destino após a morte?

Nos Poemas Homéricos encontramos já sinais desta problemática recente, que acompanha a catábase, ou descida ao Hades, no canto XI da *Odisseia* (vv. 14 sqq.), onde Ulisses, a conselho de Circe, vai consultar a alma do adivinho Tirésias. É, contudo, na *Iliada* que a questão se levanta em termos inequívocos: inconsolável com a morte de Pátroclo, Aquiles retém o seu corpo durante dias, até que a alma do amigo lhe aparece em sonhos, a reclamar sepultura, a fim de fazer a travessia do Hades. Aquiles – como Ulisses fará com o fantasma de sua mãe – tenta abraçá-lo, mas a sombra escapa-se-lhe das mãos. Dessa tentativa frustrada, assinala-se a conclusão (23.103-104)^[3]:

Ah! É verdade então que existe na mansão do Hades
uma alma (*psykhe*) e uma imagem, que não tem, contudo, espírito (*phrenes*)
algum!

² À excepção de *noos* “espírito”, “inteligência”, os termos que em Homero parcialmente descrevem o que entendemos por “alma” – *phrenes*, *thymos*, *menos* – enraízam na esfera corporal. Foi B. Snell quem sobretudo explorou esta particularidade da linguagem homérica em *A descoberta do espírito* (cap. I, “A concepção do homem em Homero”), seguido de E. R. Dodds, *Os Gregos e o irracional* (esp. cap. I, “Desculpas de Agamémnon”). Veja-se a síntese de M. H. Rocha Pereira, *Estudos de história da cultura clássica I* (Coimbra 2006), pp. 122-133 e 248-249, com remissão para bibliografia recente.

³ Trad. de M. H. Rocha Pereira. A parte inicial é integrada no primeiro dos argumentos do *Fédon* sobre a imortalidade da alma (o argumentos dos opostos), num contexto de dedução lógica: do processo “morte” gera-se o seu oposto “vida”. Tal implica que a alma existe, ou melhor, subsiste (tradução preferida por Frederico Lourenço) no Hades (70 c). O passo homérico destaca-se por um esboço de problemática existencial, ligada ao uso absoluto do v. *einai*, que se desenvolve sobretudo no âmbito religioso. Vide Ch. Kahn, *The Verb To Be in Greece* (Boston 1973), esp. p. 460 e M. T. Schiappa de Azevedo, *Platão. Fédon* (Coimbra 1988), p. 144, n. 29.

Não será necessário insistir na importância do passo; nele está consagrada uma forma de existência para a alma que atesta, embora incipientemente, a entrada do dualismo alma/ corpo na cultura e na religiosidade grega. Esse dualismo não faz parte das primitivas concepções helênicas e a sua introdução deve-se, antes de mais, ao contacto com a cultura xamânica, típica das regiões a norte do Mar Negro, que o fenómeno da colonização veio dar a conhecer aos Gregos.

A corrente religiosa que aí radica é de feição espiritualista e, ao contrário do que o passo da *Ilíada* sugere, centra na alma todo o dinamismo vital. Os seus representantes – como Ábaris, o lendário “homem do Norte” que introduziu entre os Gregos o culto do deus conhecido por Apolo Hiperbóreo – afirmam que ela é imortal e treinam-se, através de técnicas específicas, em abstrai-la o mais possível do corpo. Nesse exercício de concentração, a alma adquire poderes extraordinários na cura de males que afligem homens e cidades; por vezes também, viaja para outros lugares enquanto o corpo, imóvel, aguarda que regresse – feito atribuído, entre outros, a Pitágoras^[4].

A difusão desta doutrina e suas práticas estende-se pela Grécia ao longo do séc. VI a.C. cristalizando em duas correntes que, embora de espectro cultural diverso, revelam afinidades originárias – o pitagorismo e o orfismo –, não obstante a disparidade que rodeia o seu aparecimento. Se o primeiro assenta num fundador histórico, bem referenciado (o filósofo e matemático Pitágoras), o segundo remete, pelo menos nominalmente, para a figura mítica de Orfeu, o músico e cantor de origem trácia, que indicará, quando muito, a via de contacto pela qual o xamanismo entrou na Grécia continental. Essa disparidade inicial poderá explicar também diferenças de rumo e de integração que foram caracterizando ambos os movimentos ao longo do tempo^[5], sem

⁴ Para um inventário dos milagres atribuídos a Pitágoras – venerado em Crotona como Apolo Hiperbóreo – e sua interpretação, vide W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagorism* (trad. inglesa, Cambridge-Massachusetts 1972), pp. 141-147.

⁵ Entre as mais salientes, o magistério órfico aparece desde cedo assente em textos escritos, em oposição à prática oral e esotérica dos pitagóricos; desde cedo também elege Dioniso como seu deus de culto, em vez da divindade solar (Apolo Hiperbóreo) a que os pitagóricos continuam fiéis. O seu âmbito social, tal como no dionisismo, é assim mais amplo, abrangendo todas as classes e mesmo escravos. Mas em muitos casos – e particularmente em Platão – apenas podemos falar indistintamente em “orfismo-pitagorismo”. Veja-se a

anular, contudo, os pressupostos de uma origem comum. De feição predominantemente intelectual, o pitagorismo partilha com o orfismo dois principais tópicos doutrinários, cuja natureza ética e mística influenciou consideravelmente a cultura e a literatura posteriores^[6].

De acordo com eles, o corpo, os seus desejos e impulsos, são encarados como obstáculo no acesso ao divino, uma carga impura de que a alma terá de libertar-se na vida terrena através de ritos purificadores e de um exercício de concentração. Trata-se da conhecida fórmula *soma/ sema* (“corpo/ túmulo”), também explicitada sob a imagem do corpo como prisão da alma, que o *Crátilo* platónico aparentemente atribui apenas aos órficos, mas que outros testemunhos relevam do mesmo modo no pitagorismo. Estritamente associada a este conceito está a crença na metempsicose ou transmigração: a sobrevivência da alma após a morte define-se em grande parte pela sua capacidade em assumir novos corpos e novas vidas terrenas.

Porém, o que teoricamente poderia sentir-se como um processo apenas mecânico, sem desvios ou limite temporal, adquire, nos casos mais ilustrativos, uma configuração teleológica em que cada vida concreta é determinante^[7]. Tanto órficos como pitagóricos visam, na purificação plena da alma, o fim do ciclo de reencarnações que permitirá restituí-la

excelente síntese da questão em W. Burkert, *A religião grega das épocas clássica e arcaica* (trad. portuguesa, Lisboa 1985), pp. 563-577.

⁶ A existência de um orfismo clássico foi contestada no século passado por estudiosos como Linforth e Dodds, com base na ausência de textos e referências epocais – o que não é exacto, pois Platão, no *Crátilo* (400b), refere-se explicitamente aos “seguidores de Orfeu”. Inscrições funerárias de inícios do séc. V a.C., descobertas recentemente em Ólbia, atestam igualmente essa existência, tal como a ligação a Dioniso, conclusão já comprovada pela descoberta do Papiro de Derveni, em 1962. Trata-se de um comentário do séc. IV a.C. a uma teogonia órfica datável, pelo menos, do século anterior, cuja análise trouxe, entre outras novidades, a constatação de várias adaptações, literais e não literais, em Platão. Actualmente, tende a valorizar-se a informação, remetida a Íon de Quios (c. 480-420 a.C.) por Diógenes Laércio (8.8), segundo a qual Pitágoras terá escrito poemas em nome de Orfeu. Assim W. Burkert, *Lore and Science*, esp. pp. 128-133, e *Babylon Memphis Persepolis* (trad. inglesa, Cambridge-Massachusetts 2004), esp. pp. 122-124. Para uma visão desta problemática em relação com Platão, vide M. T. Schiappa de Azevedo, *Platão: helenismo e diferença* (tese de doutoramento, Coimbra 2006/07), pp. 113-144 e bibliografia aí citada.

⁷ Sobre as modalidades diversas, e até opostas, em que o conceito de metempsicose pode ser reformulado (a perspectiva do mito da *República*, como veremos, diverge substancialmente da do *Fedro*), veja-se W. Burkert, *Lore and Science*, pp. 133-136.

a uma originária condição divina. *Purificações* (*Katharmata*) é justamente o título de um dos poemas do siciliano Empédocles (séc. V a.C.), onde a garantia de “tornar-se deus” acompanha o tópico da reencarnação (frs. B 112 e 115 DK); a afinidade com o divino, inicialmente postulada, é também, ao fim deste processo, uma conquista da alma, em que a Memória, concreta e abstracta, das vidas passadas joga papel decisivo^[8].

O aspecto original desta especulação sobre o destino da alma é o suporte vivencial em que se dá a conhecer. Ao longo dos sécs. VI-V a.C., poemas com a designação de *Catábase* – Descida (ao Hades) – atribuídos ao mítico Orfeu ou a discípulos seus, dão conta de experiências de tipo xamânico em que a alma se desliga do corpo e viaja até ao Hades, trazendo de volta a revelação do que aí viu e lhe aconteceu. Ao lugar tradicional dos mortos, definido já em Homero, começam a agregar-se vários conceitos característicos do puritanismo órfico-pitagórico, sendo o mais importante a ideia de um julgamento *post-mortem*, que determina destinos diversos para as almas dos bons e para as dos maus. De lugar indiscriminado ou quase (o Tártaro, lugar de suplícios eternos, é já nomeado em Homero, mas com carácter de excepção), o Hades passa a comportar uma geografia específica que separa, à partida, as almas puras e virtuosas das ímpias e impuras. Na versão mais corrente, as primeiras seguem para um lugar de delícias e de beatitude (por vezes à superfície da terra, como parece ser o caso dos Campos Elísios ou das Ilhas dos Bem-Aventurados), enquanto as outras são arremessadas ao Tártaro ou a outros lugares de expiação, consoante se afiguram irrecuperáveis ou, pelo contrário, susceptíveis de cura^[9].

⁸ J. Barnes vê nesta forma de consciencialização do “eu” – condizente com a descoberta do individualismo – o principal, se não único, contributo de Pitágoras para a filosofia (*The Presocratic Philosophers*, London 1987, p. 106). Esse apelo à memória é igualmente relevado no orfismo: sendo mãe das Musas, *Mnemosyne* (*Mnamosyna* em dórico) está ligada pelo parentesco a Orfeu, filho de Calíope, como assinalam Bernabé y A. I. Jiménez, *Instrucciones para el más allá* (Madrid 200), pp. 28-36. Para a sua função específica no quadro da metempsicose, vejam-se também as considerações sobre a simbologia da Fonte (ou Lago) da Memória nas *Lâminas de ouro* em R. G. Edmonds, *Myths of the Underworld Journey* (Cambridge 2004), pp. 50-55.

⁹ Na versão seguida por Virgílio na catábase da *Encida* (canto VI), os Campos Elísios, onde decorre o encontro entre Eneias e Anquises, incluem-se no Hades. Uma sistematização dos lugares de bem-aventurança referidos pelos autores gregos pode ver-se em M. H.

A par de testemunhos literários, há indício da existência de versões simplificadas destes relatos, que terão servido de base às inscrições das famosas *Lâminas de ouro* (as mais antigas, datáveis dos sécs. V-IV a.C.), encontradas em túmulos por diversos pontos do império grego. As mensagens contêm instruções dadas à alma do defunto, pormenorizando, não raro – e por vezes em termos repetidos –, as etapas do caminho que terá de percorrer até chegar à presença das divindades infernais (geralmente, Perséfone).

Que grande parte dessas lâminas tenha sido encontrada no sul de Itália e na Sicília, não é de estranhar. Pelas últimas décadas do séc. VI a.C., Pitágoras – a quem foi também atribuída a autoria de poemas divulgados sob o nome de Orfeu^[10] – estabeleceu-se em Metaponto, fundando aí uma comunidade pitagórica que rapidamente se tornou modelo de outras. A Magna Grécia constituiu assim desde cedo uma zona privilegiada do magistério órfico-pitagórico, cuja divulgação tanto as lâminas como outros objectos encontrados em túmulos (estátuas, pinturas em cerâmica) amplamente comprovam. Platão teve oportunidade de o conhecer *in loco* quando para aí viajou, cerca de 388-387 a.C., estabelecendo contactos com pitagóricos que serão importantes, se não decisivos, no seu desenvolvimento filosófico. Ao “cuidado da alma”, repetidamente insistido no magistério socrático dos primeiros diálogos, vem agora associar-se a pesquisa em torno da alma em si e dos seus modos de existência (como o *Fédon* exaustivamente testemunha), à luz da dupla relação que mantém com o corpo e com o divino.

A ambiência órfico-pitagórica, que fomenta esta procura racional, está também na base da componente emotiva e mítica que Platão conscientemente adopta nos quatro diálogos sinalizados pelos seus mitos escatológicos – o *Górgias*, o *Fédon*, a *República* e o *Fedro*. Não por acaso, nos três primeiros, é a narrativa do Além que remata a conversa, condensando nela a “última palavra” do diálogo. Dessa simbiose de *logos* e *mythos*, que não raro se interpenetram no texto platónico, resultam visões diversas, que cada obra elabora de forma específica e não

Rocha Pereira, *Concepções helénicas de felicidade no além, de Homero a Platão*, Coimbra, 1955, esp. pp. 23-43.

¹⁰ Cf. *supra*, n. 6.

reduutível^[11]. Daí a panorâmica heterogênea que o seu confronto traz à superfície, sem contudo prejudicar o elemento base que lhe subjaz: a reflexão central sobre a alma e o seu destino após a morte.

Deixaremos de parte o confronto entre os mitos referidos – cuja evolução cronológica deverá corresponder à ordem pela qual citamos as obras^[12] – para nos concentrarmos na narrativa de Er. É com ela que fecha o longo diálogo consagrado à pesquisa do Estado ideal, cuja organização se centra na noção omnipresente de justiça.

O mito vem justamente potencializar, à escala cósmica e divina, a correspondência que as sociedades humanas estabelecem entre os prêmios a atribuir aos homens justos e as punições que se exercem sobre os injustos^[13]. Diferentemente, porém, dos mitos anteriores, onde Sócrates se atém às representações do mundo *post-mortem* na base do que “se conta” (*legetai*), regressamos aqui ao primitivo modelo xamânico de uma viagem ao Além. Há um narrador nomeado (Er), cuja narrativa é reproduzida por Sócrates^[14], e referências a personagens familiares, como Orfeu, Ulisses e Ájax, enraizadas numa tradição mítica, embora

¹¹ Como faz ver P. Friedländer a propósito dos mitos escatológicos em *Plato I: An Introduction* (trad. inglesa, London 1969), p. 189. Na mesma linha se integra a análise de J. Annas, “Plato’s Myths of Judgment”, *Phronesis* 27 (1982) 119-143, esp. pp. 119-122. Para a simbiose de *logos* e *mythos*, cf. infra, n. 16.

¹² Vide M. H. Rocha Pereira, *Concepções helênicas de felicidade no além*, esp. p. 91.

¹³ Além dos comentários referidos de P. Friedländer e J. Annas (cuja perspectiva crítica diverge, no entanto, da de Friedländer), veja-se a correspondência entre as linhas temáticas do mito e as do diálogo, em particular no tocante à justiça, que G. R. F. Ferrari desenvolve em “Le mythe d’ Er”, in: M. Dixsaut et F. Teisserenc (eds.), *Études sur la République de Platon*, vol. 2 (Paris 2005), pp. 287-296.

¹⁴ O caráter artístico dos diferentes estratos da narrativa é salientado por C. Baracchi, para quem Sócrates paraleliza claramente Er no papel de *metaxy* “intermediário” e intérprete de uma mensagem do além. Vide *Of Myth, Life and War in Plato’s Republic* (Bloomington 2002), 179-187. A A. parte de uma associação de Er a *Íris* e a *eros*, interessante mas sem base linguística: o patronímico (Armênio) sugere uma intencional origem bárbara, que um estudo recente de E. Herzog e M. Kurkchian identifica com Ara, um lendário rei armênio a quem se atribui idêntica experiência de “ressurreição”. Vide *The Armenians: Past and Present in the Making of National Identity* (London 2005), p. 29. O intercâmbio entre Armênios e outros povos asiáticos (comprovado pela adoção de numerosos termos religiosos, importados do zoroastrismo) explica o “nascimento panfílio” atribuído a Er.

de contornos vagamente cronológicos, que projectam na narrativa a ilusão de um contexto histórico reconhecível.

A insistência na veracidade da história é, aliás, bem demarcada nas palavras com que Sócrates a introduz a Gláucon (614b)^[15]:

A verdade é que o que te vou contar não é um conto de Alcínoo, mas de um homem valente, Er o Arménio, Panfilio de nascimento.

Nessa rejeição indirecta da poesia homérica, que reitera a posição assumida nos livros II e III e em grande parte do livro X, encontramos o mesmo cuidado em garantir a veracidade da narrativa que a apresentação do mito do Górgias testemunhava já: um *mythos*, sem dúvida, para Cálicles mas, para Sócrates, um *logos*, isto é, um “portador de verdade”^[16], que o carácter pessoal de experiência vivida sanciona inequivocamente no caso de Er – muito embora no final o mesmo Sócrates não se coíba de comentar que “assim se salvou o mito (*mythos*)” (621b).

Er morre numa batalha e o seu corpo, encontrado incorrupto ao fim de vários dias, é enviado à família para que lhe sejam prestadas honras fúnebres. Já na pira onde irá ser cremado, Er acorda de um longo sono e conta a experiência por que passou durante o tempo em que o julgavam morto. A sua alma é levada juntamente com outras a um lugar acima da terra, donde se avistam quatro aberturas: duas que dão para o céu, e outras duas para a terra e para as regiões abaixo dela (614c). Entre as aberturas, juizes não nomeados avaliam as almas dos que chegam e, consoante o mérito ou demérito das suas acções em vida, encaminham-nas ora para o céu, a fim de serem recompensadas, ora para o Hades, onde deverão sofrer a expiação dos males cometidos.

Tanto recompensas como castigos são recebidos a decuplicar, no lugar determinado pelos juizes, visto que o tempo de permanência

¹⁵ Os passos citados reportam-se à tradução de M. H. Rocha Pereira, *Platão. República* (Lisboa 2003).

¹⁶ *Górgias*, 523a. Para a ambiguidade intencional entre *logos* e *mythos*, e características que assume em diversos momentos da obra platónica, vide K. Morgan, *Myth and Philosophy* (Cambridge 2000), pp. 249-271. Releve-se, quanto ao passo do *Górgias*, a sugestão de equivalência de *logos* a “verdade ética” (p. 262). Sobre os problemas da atribuição do estatuto de “mito”, decorrentes desta ambiguidade, em vários passos além deste (e. g. *Timeu* 26e, a propósito do mito de Atlântida), vide R. G. Edmonds, *The myths of the Underworld*, pp. 161-171.

representa o equivalente a dez vidas de cem anos (615a-b). Assim, à exceção dos incuráveis, a quem não mais é permitido abandonar o Tártaro, este não representa o destino definitivo da alma. Todas elas voltam a juntar-se, ao fim de mil anos, na mesma encruzilhada, a certa altura definida como “prado” (*leimon*, 614e, cf. 616b); umas vêm do céu e contam visões de uma beleza indescritível; outras vêm do Hades e recordam, com sofrimento, os suplícios aí passados. Após uma estadia de sete dias, umas e outras preparam-se para reencarnar, o que obriga a uma viagem de mais quatro dias até chegarem a uma coluna de luz, “semelhante ao arco-íris, mas mais brilhante e pura”^[17], que agarra o céu e se estende deste à terra (616b). Dela pende o fuso da Necessidade, que o segura em seus joelhos, na companhia das três Moiras (ou Parcas), suas filhas: Láquesis, Cloto e Átropos.

Nesse observatório, algures entre o céu e a terra, alcança Er a visão de um universo estruturado numa dinâmica de contrastes, que reúne harmoniosamente registos diversos de densidade, brilho e movimento (616c-617d). O gancho e a haste do fuso são de aço, opondo a sua dureza e (aparente) imobilidade ao giro incessante da parte inferior e à mistura de materiais vários que caracteriza os contrapesos. Estes, em forma circular (as órbitas dos planetas celestes), encaixam uns nos outros em tamanhos sucessivamente menores, na proporção da sua proximidade à terra – o centro fixo de todo o movimento.

Mas não é uma “hierarquia” única: as notações de luz, de cor, de peso, de velocidade ou som, que o narrador vai anotando, instalam combinatórias diversas na visualização das órbitas e de toda a mecânica celeste, superintendida pelas Parcas – a quem cabe fazer girar, com um toque das mãos, os diferentes tipos de contrapesos – e pelas Sereias, responsáveis pela atribuição de um “som único” a cada

¹⁷ Essa coluna é geralmente identificada com a Via Láctea, já conhecida entre os Babilônios como a “estrada entre a terra e o céu”. Atribuía-se a Pitágoras a teoria de que as almas que eram punidas com a reencarnação se juntavam na Via Láctea, o que era posto em relação com o facto de o leite ser o alimento do recém-nascido. Mas outras versões dão-na como habitação das almas, versão seguida por Cícero no *Sonho de Cipião*, 6.13.16. Na divisão do cosmos que apresenta na visão de um certo Empedotimo, Heraclides do Ponto inclui-a no Hades celestial, domínio de Pluto (frs. 93-94). Vide W. Burkert, *Lore and Science*, pp. 366-367 e P. Boyancé, “La religion astrale de Platon à Cicéron”, *Revue des études grecques* LXV (1952) 334-335.

órbita. À harmonia de seres e movimentos, que define por excelência o universo como “beleza ordenada” (*kosmos*)^[18], vem assim juntar-se o efeito de uma música sublime, obtida pela vibração simultânea das “cordas” celestiais, representadas pelas órbitas dos astros: trata-se da famosa “harmonia das esferas”, audível apenas a quem acede às regiões acima da terra.

O lugar divino (*daimonion*), donde se contempla este espectáculo de cor e sons, de beleza imponente, é agora personalizado com a referência às almas e à escolha dos futuros destinos, que um hierofante (*prophetes*) retira do colo de Láquesis. Em jeito de aviso prévio às “almas efêmeras” (617d), frisa-se expressamente que apenas elas, e não o deus, são responsáveis pela escolha. A variedade de modelos apresentados – toda a casta de destinos ilustres e obscuros, virtuosos e ruins, e mesmo espécies de animais^[19] – a todos dá a oportunidade de “escolher com inteligência e viver honestamente”.

Não é, aos olhos do narrador, o que em geral sucede; mesmo as almas vindas do céu, menos precavidas do que outras, já experimentadas no sofrimento da expiação, se deixam seduzir por destinos só ilusoriamente bons – como a tirania. O ridículo e o inesperado são, em outros casos, a nota dominante: por exemplo, Orfeu, que escolhe ser cisne por ódio às mulheres; ou heróis ilustres da Guerra de Tróia, como Ájax e Agamémnon, a quem a aversão inspirada pelo género humano leva igualmente a preferir a passagem à condição animal. Dos nomeados, apenas Ulisses^[20] – um dos últimos a serem chamados – revela

¹⁸ Para a acepção de *kosmos* no sentido de “universo”, que os antigos atribuíam a Pitágoras, a partir dos valores iniciais de “ordem” e “enfeite” (cf. *cosmética*), vide M. H. Rocha Pereira, *Estudos de história da cultura clássica I* (Lisboa 2003), pp. 249-252.

¹⁹ A atribuição a Pitágoras da crença na reencarnação também em animais é atestada desde cedo: Xenófanes, seu contemporâneo, refere a anedota de que, ao ver um cão ser espancado, Pitágoras teria exclamado estar a reconhecer a voz de um amigo (fr. 7 DK). Heródoto atribui a mesma modalidade de crença aos Egípcios e alude certamente a Pitágoras quando fala em “alguns Gregos” que aprenderam essa doutrina no Egito e a trouxeram para a Grécia, fazendo-a passar por sua (2.123).

²⁰ Ulisses é uma das poucas personagens poupadas na crítica às personagens homéricas (como sucede também no *Hípias Menor*) e é também a única personagem que, no conjunto apresentado, se aproxima do ideal do filósofo. Não obstante as críticas à poesia, o destaque dado a Ulisses e a presença de outros motivos (a evocação de Alcínoo no início, ou das Sereias) tornam plausível uma proximidade simbólica da viagem das almas à *Odisseia*,

a capacidade de superar os “traumas” da vida anterior, escolhendo um destino obscuro e virtuoso, que passara despercebido aos demais.

Depois de serem atribuídos os *daimones* (gênios) inerentes aos modelos de vida escolhidos, e da ratificação das escolhas pela Necessidade e pelas Parcas, Er acompanha as almas na última etapa prevista: a Planície do Letes (Esquecimento) onde as águas do rio Âmeles, que elas são coagidas a beber, apagam a recordação de todo o tempo anterior. É também para Er, impedido de beber com as outras almas, o tempo de regressar à vida que só momentaneamente abandonou, a fim de transmitir aos outros homens a mensagem da verdade colhida no Além.

A ofuscante plasticidade do mito e a força de convicção que o carácter de experiência pessoal lhe comunica justifica a influência exercida por ele desde os tempos helenísticos. O aproveitamento que Cícero dele fará, ao finalizar o *De republica* (concebido no intuito claro de emular a obra homónima de Platão), é apenas uma etapa, embora decisiva, da fortuna literária que o mito platónico foi acumulando. Directamente ou pela mediação de Cícero, a imagem dinâmica e infinitamente variada que se oferece aos olhos de Er passa à visão dos “céus móveis” do Paraíso de Dante e à revelação da “máquina do mundo/ etérea e elemental”, que Camões põe nos lábios de Tétis. Já nos nossos tempos, Sartre e Javier Negrete – o criador do romance citado em epígrafe – testemunham, em formas divergentes, a sedução que o mito continua a capitalizar^[21].

Mas não foi apenas pela superior qualidade literária e emotiva que a narrativa de Er se impôs, nos tempos imediatamente posteriores a

como considera St. Halliwell, “The Life-and-Death Journey of the Soul”, in: G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (Cambridge 2007), pp. pp. 447-449.

²¹ De Sartre é conhecido um conto de juventude inacabado (*Er, l'Arménien*), onde um Er contemporâneo questiona no Além a existência do Bem e do Mal, e recebe de Apolo o estímulo a não deixar que a sua capacidade criadora seja inibida por considerações de ordem moral. Uma análise genérica do conto e do seu intuito de réplica ao mito (como à *República* no conjunto) pode ver-se em T. M. Sousa, *Cadernos de ética e filosofia política* 8.1 (2005) 107-118. A ficção histórica de Javier Negrete aposta, pelo contrário, na intensificação do mito, projectando à esfera cósmica as ambições ecuménicas de Alexandre. Daí a opção da edição francesa pelo subtítulo *Le dernier voyage d' Alexandre le Grand* (que não figura no original espanhol).

Platão, e sim pela antecipação de orientações e interesses culturais, que serão dominantes na espiritualidade e na filosofia helenística.

Sem dúvida, Platão segue ainda dados enraizados numa tradição religiosa helénica que, a partir do xamanismo, associa as experiências de catábese a outros tópicos referenciados na escatologia órfico-pitagórica. Assim, o caminho a percorrer após a morte até ao prado (*leimon*) onde as almas vão dar; ou o jogo conceptual *Mnemosyne*/ *Lethe* (Memória/ Esquecimento), que as *Lâminas de ouro* exploram na forma de dois lagos ou fontes – uma, a procurar e outra, a evitar – das quais só a primeira é explicitamente nomeada (a “fonte da Memória”)^[22].

Não obstante, há uma remodelação significativa, ou mesmo inversão, destas referências. A memória não passa aqui da lembrança humana da vida anterior e das experiências de felicidade ou sofrimento que a alma teve no decurso de um milénio, lembrança que as águas do rio Âmeles (“Despreocupação”), na planície chamada Letes (“Esquecimento”), em breve irão apagar, no todo ou na maior parte (621a-b). Mais importante do que isso é talvez a substituição da ideia objectiva de *catábese* “descida” (aplicável apenas às almas sujeitas à expiação no Hades) pela de ascensão ou *anábase*^[23]: é acima da terra, num ponto impreciso da coluna de luz, donde se avistam os confins do Universo, que Er tem de facto a contemplação dos seres que o integram – incluindo as almas – e do seu movimento incessante. Essa afinidade, embora apenas explicitada no *Timeu*, onde os astros

²² De notar que *lethe* “esquecimento”, “ocultação” está em grego numa relação de oposição com o termo genericamente traduzido como “verdade”: *a-letheia*, isto é, “não-ocultação”, “não-esquecimento”. Daí o sentido de “realidade” (“revelação das coisas”) que Heidegger desenvolveu, não sem polémica (vide P. Friedländer, *Plato I*, pp. 221-229). Contudo, não só a etimologia é correcta, como necessária ao entendimento de numerosos jogos conceptuais, onde *aletheia* / *alethes* (“verdade”/ “verdadeiro” ou “realidade”/ “real”) são invocados a par de *mnemosyne* / *lethe*, com relevância na linguagem religiosa. As duas fontes das lâminas poderão reproduzir as do oráculo de Trofónio, em Lebedeia: à entrada do antro estava a fonte designada por *Lethe* “Esquecimento”, cujas águas tinham o condão de fazer esquecer os males da vida anterior; à saída, os consulentes bebiam da água da Memória (*Mnemosyne*), a fim de guardar a revelação obtida na descida (*katabasis*) ao antro (Pausânias, 9.39.8).

²³ Sobre esta reformulação, vide St. Halliwell, “The Life-and-Death Journey of the Soul: the Myth of Er”, in: G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (Cambridge 2007), pp. 445-473 e cf. supra, n. 17.

são “vivos divinos” (40b-d), está bem sugerida na descrição dos eventos cósmicos que marcam o regresso das almas a uma nova condição terrena:

Depois que se foram deitar e deu a meia-noite, houve um trovão e um tremor de terra. De repente, as almas partiram dali, cada uma para seu lado, para o alto, a fim de nascerem, *cintilando como estrelas*^[24].

Essa novidade tem a ver com novos interesses científicos e culturais da filosofia platônica. O incremento das relações comerciais e políticas com o Oriente motiva uma divulgação ampla dos “saberes bárbaros” em que Platão e a sua Escola se empenharam activamente. Sabe-se que Eudoxo, amigo de Platão e mestre na Academia, teve papel primordial nesse intercâmbio, particularmente no que toca à astronomia, que praticou no Egito e talvez na Babilônia – o berço da ciência dos astros, como se reconhece, sem preconceitos, na *Epinomis* (986e-987e). Estimulado ou não por Platão (como testemunhos antigos asseguram), a Eudoxo pertence a teoria das esferas concêntricas, que sistematiza as observações empíricas dos Caldeus e as congrega numa estrutura racional e matemática, iniciada já dentro do pitagorismo.

Não é, assim, arbitrária a hipótese de que a inclusão desta mecânica celeste na visão de Er pretenda ser uma homenagem, tanto à sabedoria dos Caldeus (há, de resto, testemunhos da existência de um discípulo caldeu na Academia)^[25], quanto ao mestre e amigo que soube dar-lhe o seu fundamento teórico. Quer no tocante às estrelas fixas, quer à ordem dos planetas, a descrição das órbitas (designadas por *sphairai* “esferas”) tem plena correspondência nas observações empíricas que a ciência babilônica registara já (por exemplo, no tocante ao brilho e à cor dos planetas, bem como às suas distâncias relativas).

²⁴ Sublinhado nosso. A ideia não é nova e já a Heraclito se atribuía a afirmação de que “a alma é uma cintilação da essência estelar” (fr. 26 A, apud W. Burkert, *Lore and Science*, p. 362, n. 64). No *Timeu*, cada alma liga-se a um astro (41d), sendo os astros, na maior parte, formados por fogo (40a). Essa afinidade será em especial relevada no estoicismo.

²⁵ Apud M. H. Rocha Pereira, *Concepções helênicas de felicidade no além*, p. 86, n. 2, com remissão para J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient* (Bruxelas 1945).

À influência babilónica, também detectável na imagem da Necessidade (*Ananke*) com o seu fuso^[26], vem juntar-se, no mito, outra componente importante dos saberes bárbaros: o dualismo céu / terra, professado na doutrina de Zaratustra (ou, à grega, Zoroastro). Baseado na repartição cósmica entre um princípio do Bem (*Ahura Mazda*) e um princípio do Mal (*Angra Manyu*), este dualismo engloba outras oposições determinantes: céu / terra, luz / trevas, verdade / mentira. À esfera do Bem e do céu pertencem as almas boas, enquanto a terra e o Mal são o domínio das más. É essa repartição que encontramos – e pela primeira vez – no mito de Er.

O sincretismo entre as duas correntes, babilónica e iraniana, já desde cedo se fizera sentir através dos *magoi* iranianos, de que Heródoto nos deixa uma caracterização eloquente no livro I, ao falar da religião persa^[27]. Mas é sobretudo na época helenística que o seu impacto se reflecte, em particular na filosofia estóica. Para vários dos seus seguidores, Platão representa a reencarnação de Zaratustra, o mestre que regressa à terra ao fim dos seis milénios que definem o ano cósmico. A narrativa de Er passa, assim, a ser o elo indispensável entre o zoroastrismo e o platonismo, um elo que não tardará a concretizar-se em termos de filiação espiritual. Do prólogo da obra em quatro tomos, designada *Peri physeos* (*Sobre a natureza*), e atribuída a Zoroastro, constava esta inesperada apresentação:

Zoroastro, filho de Arménio e natural da Panfília, refere aqui todos os conhecimentos que lhe vieram por via dos deuses e todos os que resultaram das demais formas de inquirição.

²⁶ Em relevos de Nimrod, o motivo do fuso e da roca, por vezes nas mãos da deusa Istar, têm papel religioso. Vide P. M. Schuhl, “Autour du fuseau d’*Ananke*”, in: *La fabulation platonicienne* (Paris 1968), pp. 71-78. No mito do *Fedro* (248c) é a Adrasteia, deusa babilónica da justiça, que incumbe a função de assegurar a justiça cósmica, representada no mito de Er pela *Ananke* (Necessidade).

²⁷ O zoroastrismo não comportava de início a componente da adivinhação, que foi importada dos Caldeus quando os Persas estenderam o seu poder à Babilónia. Sobre esta diferenciação, veja-se J. Bidez e F. Cumont em *Les mages belénisés* (Paris 2007), pp. V-IX e a síntese de W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis*, pp. 99-124.

A informação provém do *Comentário à República* de Proclo^[28], onde se fala das discussões sobre a autoria da narrativa de Er. Enquanto uns aceitam a atribuição à personagem “histórica” de Er, de acordo com o texto platónico, outros recusam-na, considerando Zoroastro o autor da narrativa, com base no prólogo citado. Uma posição conciliatória é referida ainda, como a de Crónio (neopitagórico do séc. II d. C.), que entende que Er a escreveu, mas que o seu mestre foi Zoroastro ...

A personagem Er ganha assim uma vida extra-literária sensível ao longo da época helenística e ainda depois, tornando-se o rosto visível da união entre os dois dualismos: alma / corpo e céu / terra, que Platão reúne numa impressionante narrativa. De acordo com o zoroastrismo primitivo, à alma pura cabe a região celeste e a assimilação ao divino, num percurso progressivamente conotado com o culto dos astros e sua contemplação (misticismo astral). A alma impura, pelo contrário, fica amarrada à terra e às forças negativas que a comandam e rebaixam. Mas, como todo o leitor do mito não deixa de reconhecer, a síntese resultante da junção de ambos os dualismos ressent-se aqui de uma viragem algo determinista, em que a alma jamais alcança uma situação definitiva, antes “parece oscilar, ciclo após ciclo, entre escolhas felizes e infelizes”^[29]. Não obstante o esforço por salvaguardar a noção de responsabilidade que deverá presidir às escolhas, ela dilui-se no arbitrário que preside à ordem das almas chamadas a escolher, e na impossibilidade de inverter, em vida, a ruindade de um modelo programado muito antes de ela se iniciar.

O optimismo moral^[30], que preside à tradição mítica exemplificada nas referidas Lâminas de Ouro, e seguida no *Górgias* e no *Fédon*, dá lugar a uma absorção da realidade ‘alma’ e do seu destino num infundável ciclo de reencarnações, sujeitas às mesmas leis da Necessidade

²⁸ II.107.7. O passo é integralmente transcrito por J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés* II, pp. 159-160.

²⁹ Expressão de C. Baracchi, *Of Myth, Life and War*, p. 201.

³⁰ À análise de J. Annas (*Plato's Myths of Judgements*, esp. pp. 129-134) se deve o excelente contraste entre este mito escatológico e os restantes, na base do optimismo moral que efectivamente está pressuposto no *Górgias*, no *Fédon* e no *Fedro*, e que faz depender a ideia de julgamento no além, não de uma escolha anterior ao nascimento e sim das escolhas feitas em vida. A forma abrupta como a dado momento se pretende frisar a responsabilidade absoluta que incumbe à alma na escolha do seu destino (617d) afigura-se assim algo desenquadrada.

(*Ananke*) que determinam o movimento do cosmos. Platão está de algum modo consciente dos custos éticos que o alargamento da alma a um plano cósmico aqui suscita e é certamente num intuito de “réplica” que sobrepõe, no *Fedro*, uma imagem cósmica diversa, em que o homem é de facto personagem e agente do seu destino. A inversão é clara, na promessa de uma vida divina e eterna, que concretiza, para a alma capaz de levar ao fim a sua ascensão, a velha promessa órfica de “tornar-se deus” (cf. 253a); à Planície do Esquecimento (*Lethes pedion*, *República*, 621a), onde as almas que Er acompanha são coagidas a beber das águas do rio Âmeles para esquecer as vidas passadas, antepõe-se no *Fedro* a Planície da Verdade (do Não-Esquecimento, *A-letheia*, 248b), onde a alma desencarnada e purificada encontra o alimento que lhe é próprio.

Se a representação do *cosmos* sintetizada na *República* se impõe pela beleza dinâmica, pela coerência estrutural das leis e proporções que regem o seu mecanismo, é o *Fedro* que encontra nele espaço próprio para o homem, no esforço incessante, que o amor nele estimula, por reencontrar a Realidade e a Bem-aventurança que, afinal, havia já conhecido junto dos deuses.

APÊNDICE

A descrição do Universo segundo Er

[Rep. 616b-617b]

CHEGARAM LÁ, depois de terem feito um dia de caminho, e aí mesmo viram, no meio da luz, pendentes do céu, as extremidades das suas cadeias (efectivamente essa luz é uma cadeia do céu, que tal como as cordagens das trirremes, segura o firmamento na sua revolução); dessas extremidades pendia o fuso da Necessidade, por cuja acção giravam as esferas³¹. A respectiva haste e gancho eram de aço; o contrapeso,

³¹ Esta imagem inicial do cosmos inspira-se claramente no conceito de Ser que Parménides deixa consignado, com imagética semelhante, no seu poema: “Mas, nos limites de potentes cadeias, existe [o Ser, *to On*] sem começo ou interrupção. / ... / Ao manter-se o mesmo e no mesmo lugar, em si mesmo repousa e assim firme há-de permanecer. Pois a forte Necessidade o retém nas grilhetas de um limite, que de ambos os lados o encerra” (fr. 8.26-31, trad. de C. A. Louro Fonseca in: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schonfield, *Os filósofos*

de uma mistura desse produto e de outros. Quanto à natureza do contrapeso, era como se segue. A sua configuração era semelhante à dos daqui, mas, quanto à sua constituição, contava ele que devíamos imaginá-la da seguinte maneira: era como se, num grande contrapeso oco e completamente esvaziado, estivesse outro semelhante, menor, que coubesse exactamente dentro dele, como as caixas que se metem umas nas outras; do mesmo modo, um terceiro, um quarto e mais quatro. Com efeito, eram oito ao todo, os contrapesos, encaixados uns nos outros, que, na parte superior, tinham o rebordo visível com outros tantos círculos, formando um plano contínuo de um só fuso em volta da haste^[32]. Esta atravessava pelo meio, de lés a lés,

pré-socráticos, Lisboa 1994, pp. 261-262). Embora em contexto diverso, a associação do cosmos às *sphairai* dos astros, de algum modo sugerida pela observação empírica, identifica-se com a ideia de perfeição que Parménides transpôs para o seu conceito de Ser. É provável que tenha sido ele, e não Pitágoras, o primeiro a aventar a esfericidade da terra – dado também comum ao pitagorismo primitivo.

³² A tradução, em termos visuais, desta imagem do universo não é pacífica, mas corresponde no geral à visão das órbitas imaginadas através do movimento dos astros. De acordo com ela, o círculo maior e exterior, que contém todos os outros, é o empíreo, onde estão as “estrelas fixas”. O seu movimento, atribuído no mito ao toque com a mão direita de Cloto, vai em sentido contrário ao dos planetas (movidos pela “mão esquerda” de Átropos - 617c), cuja aparente irregularidade no percurso levou os Caldeus a dar-lhes a designação de “errantes” (*planetes* em grego). A simbologia aqui sugerida pela oposição pitagórica entre ‘direito’ e ‘esquerdo’ é alargada no *Timeu* pela oposição entre o “movimento do Mesmo” (o do círculo exterior, das estrelas fixas) e o movimento do Outro, ou seja, o dos planetas, cujo percurso circular é de sentido inverso (36c-d). Dos astros em geral, os Gregos apenas nomeavam de início o sol (*helios*) e a lua (*selene*); por vezes Vénus, pela perífrase de “a que traz a luz” (*eosphoros*). Embora estes três últimos, na concepção dos antigos, fossem também “planetas”, por vezes a designação aplica-se apenas aos outros cinco não nomeados (Saturno, Júpiter, Marte, Mercúrio, Vénus, pela ordem suposta no mito). A etapa inovadora que o mito consagra, nesta imagem científica, ou para-científica, do cosmos, assente nas investigações e nas hipóteses de Eudoxo, é a dedução de que as órbitas dos planetas respeitam um princípio de racionalidade e têm um centro comum – a terra, embora essa explicitação esteja aqui ausente. Parece ter sido também Eudoxo o primeiro a dar-lhes os nomes gregos decalcados das designações dos Caldeus, para quem os astros se identificavam com deuses e eram objecto de contemplação e culto (misticismo astral). Platão opta aqui por não nomear nenhum, mas há referências parciais no *Timeu* 38d. O primeiro passo conhecido onde se nomeiam todos os planetas – com os nomes ainda hoje usados na tradução latina – é também platónico: *Epinomis* 987b.

o oitavo^[33]. Ora o primeiro contrapeso, o exterior, era o que tinha o círculo de rebordo mais largo^[34]; o segundo lugar cabia ao sexto, o terceiro ao quarto, o quarto ao oitavo, o quinto ao sétimo, o sexto ao quinto, o sétimo ao terceiro, o oitavo ao segundo. O círculo do maior era cintilante, o do sétimo era o mais brilhante, o do oitavo tinha a cor do sétimo, que o iluminava, o do segundo e do quinto eram muito semelhantes entre si; um pouco mais amarelados do que aqueles, o terceiro era o que tinha a cor mais branca, o quarto era avermelhado, o sexto era o segundo em brancura^[35]. O fuso inteiro girava sobre si na mesma direcção, mas, na rotação desse todo, os sete círculos interiores

³³ Uma das dificuldades de interpretação do texto é a ambiguidade do termo *sphaira* “esfera”. No tocante à terra, contém claramente a ideia de “esfera” (sólido, como no *Fédon*), mas nos outros casos trata-se de uma aplicação meramente geométrica – círculo ou órbita. Esse valor específico de “esfera” explica que a terra não tenha sido incluída no conjunto (além de que constitui o centro imóvel em volta do qual os astros giram). Mas Cícero, que no *Sonho de Cipião* faz corresponder *globus* a *sphaira*, inclui-a já no conjunto dos círculos, que aí são nove.

³⁴ A ideia de “rebordo” procura explicar as distâncias entre os astros, que não são homogêneas. Assim, a distância maior é entre o círculo das estrelas fixas (o primeiro) e o de Saturno – o primeiro dos planetas; segue-se a distância Sol-Lua, Mercúrio-Vénus, etc. Os “rebordos” têm, contudo, outra função, projectando nas órbitas uma noção de profundidade pela qual Platão – apoiado na ciência astronómica da época, desenvolvida por pitagóricos como Filolau de Crotona e posteriormente por Eudoxo – procura corresponder à observação empírica de irregularidades que a natureza elíptica (e não circular) das órbitas sugeria, bem como a outros desvios de rota, cientificamente designados por epiciclos, que afectam o movimento dos planetas, dando a ilusão de que recuam para depois retomarem o percurso normal. De notar que este, como a maioria dos dados aqui referidos, não é prejudicado pela visão geocêntrica do universo, conforme o esclarecimento do Doutor João Fernandes, da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra e especialista nesta matéria, a quem agradeço a preciosa ajuda prestada na compreensão de todos os tópicos aqui focados.

³⁵ As primeiras notações são as de brilho: em primeiro lugar, o do círculo das estrelas fixas, em segundo, o do Sol (o sétimo) e a seguir o da Lua, cuja luminosidade já se tinha observado provir da do Sol. Os graus subsequentes vêm acompanhados da notação de cores: Saturno e Mercúrio (o segundo e o quinto), mais amarelados que os anteriores, têm mais ou menos a mesma tonalidade; segue-se Júpiter, o mais branco; Marte, o mais avermelhado; e Vénus, cuja brancura vem logo a seguir à de Júpiter. Estes registos de luminosidade e de cor – que, aliás, vêm já dos Caldeus – correspondem objectivamente aos resultados da observação empírica, pelo menos em certas épocas do ano (note-se a designação comum de “planeta vermelho” para Marte).

andavam à volta suavemente, em direcção oposta ao resto. Dentre estes, o que andava com maior velocidade era o oitavo^[36]; seguiam-se, ao mesmo tempo, o sétimo, o sexto e o quinto; o quarto parecia-lhes ficar em terceiro lugar nesta revolução em sentido retrógrado, o terceiro em quarto, e o segundo em quinto.

O fuso girava nos joelhos da Necessidade. No cimo de cada um dos círculos, andava uma Sereia que com ele girava, e que emitia um único som, uma única nota musical; e de todas elas, que eram oito, resultava um acorde de uma única escala^[37].

³⁶ No *Timeu* (39b-d) precisa-se a relação entre as velocidades dos planetas e o tempo: ao fim de um mês, a lua completa a sua órbita, pondo-se de novo a par do Sol; a órbita deste, idêntica à de Vénus e de Mercúrio, determina o ano da concepção terrestre; o tempo que os astros levam a regressar à posição inicial, relativamente ao movimento do Mesmo (isto é, da órbita das estrelas fixas), é o “ano perfeito”, no dizer do *Timeu* (39d), conhecido por Grande Ano, de origem pitagórica e adoptado pelo estoícos para determinar o “recomeço do mundo” – em certas correntes, assinalada por fenómenos cósmicos violentos e até mesmo por uma conflagração universal (*ekpyrosis*).

Note-se que as seriações platónicas (ordem das órbitas dos planetas, da sua extensão, visibilidade e velocidade), mesmo quando coincidentes com os dados empíricos, são apresentadas numa disposição numerológica que é sem dúvida intencional e recria um contexto pitagórico, em vista a realçar o nº 9. Assim, por exemplo, a ordem de extensão das órbitas: 1+ 8, 7, 3 + 6, 2, 5+4. Os números não contíguos (7 e 2) ocupam posições simétricas, e a sua soma representa igualmente 9. O mesmo sucede nas outras seriações. Esta peculiaridade foi posta em destaque por Cook Wilkinson e é minuciosamente explicada, com outras numerologias platónicas (*Timeu* e *Epinomis*), por J. Macqueen, *Numerology: Theory and Outline of a Literary Mode* (Edinburgh 1985), esp. pp. 26-30.

³⁷ Trata-se da famosa harmonia das esferas, de origem pitagórica, cujo carácter transcendente é simbolizado nas Sereias. Embora corrente entre os pitagóricos, o motivo é da tradição homérica – que, aliás, apenas refere duas Sereias: Sila e Caríbdis (os marinheiros de Ulisses taparam os ouvidos para não escutarem os seus cantos funestos, mas Ulisses quis ouvi-las, depois de pedir que o amarrassem no barco – *Odisséia* 12.153 sqq.). Os “sons únicos” de cada órbita dispor-se-iam provavelmente de acordo com os harmónicos de uma escala, cuja produção terá a ver com o comprimento das cordas (isto é, das órbitas). O domínio das relações numéricas entre os sons constituiu, precisamente, uma conquista dos pitagóricos, que procuraram também a sua aplicação aos astros. Ao falar da educação dos guardiões, Sócrates lembra sintomaticamente o dito dos Pitagóricos, de que a astronomia e a música são “ciências irmãs” (527d). Sobre a associação deste tópico (cuja origem pitagórica é expressamente evocada por Aristóteles, *Tratado sobre o céu*, 290b12 sqq.) ao da imortalidade astral, veja-se W. Burkert, *Lore and Science*, pp. 350-368.

O SONHO DE CIPILÃO. UM PROGRAMA DE CIDADANIA E LIDERANÇA^[1]

Francisco de Oliveira
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

1. Síntese da problemática da intervenção política no *Tratado da República*

65

O SONHO DE CIPILÃO.
UM PROGRAMA DE
CIDADANIA E LIDERANÇA

Francisco de
Oliveira

O *TRATADO DA REPÚBLICA* CONTA 6 LIVROS, organizados em 3 grupos de dois. Em cada grupo, um preâmbulo autoral antecede uma discussão teórica seguida de exemplificação. Os livros I e II explanam a melhor constituição e ilustram-na com a história de Roma; no III e IV discute-se se a justiça ou a injustiça são o princípio de governação e examina-se legislação interna sobre educação e valores; V e VI retratam o governante ideal, a quem se promete a imortalidade astral, explicada e concretizada no Sonho de Cipião.

A obra tem um fecho impressionante, o chamado *Sonho de Cipião*. Um possível paralelo da sua estrutura com o *De rerum natura* de Lucrécio daria ênfase aos dois livros centrais e ao tema da justiça.

De acordo com o princípio da composição em anel, o fecho do VI e último livro, conhecido como *Sonho de Cipião*, dá resposta ao preâmbulo do livro I, sobre a oposição *otium / negotium*, inacção / carreira política.

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do plano quadrienal de actividades do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra / FCT POC 2010.

A obra, um tratado filosófico, apresenta-se na forma de diálogo narrado cujo cenário é um local de vilegiatura campestre onde os interlocutores, essencialmente políticos relevantes, ocupam o descanso correspondente às Férias Latinas em discussões sobre filosofia política, assim dissolvendo a tradicional antítese *otium* / *negotium*.

O público-alvo é definido em *Rep.*1.fr.1c, um fragmento transmitido por Plin. *Nat. praef.*2, onde, curiosamente, se cita o satirista Lucílio (c. 180 – c.102 aC): “Não é para os mais doutos”. Trata-se de um facto culturalmente relevante, a ilustrar o progressivo aumento da literacia entre o séc II aC e o séc. I dC^[2].

Quanto às fontes, para além do modelo genérico (*República* e *Leis* de Platão, e ainda *Timeu* e *Fedro*), pode identificar-se um verdadeiro amálgama de referências, com elevado sincretismo: Pré-Socráticos; Órfico-Pitagóricos, Platão, Eudoxo de Cnidos e Heraclides do Ponto; Aristóteles (prefácios autorais e teorias astronómicas), Teofrasto e Dicearco; Estóicos: Cleantes, Panécio e Políbio; Nova Academia: Carnéades e Fílon de Larissa; vários registos da ciência, da historiografia e da literatura helenísticas: Arquimedes (c.287-122/121 aC), Eratóstenes de Cirene (273-192 aC), Arato (271-213 aC), Alexandre de Éfeso e Alexandre Poliistor (contemporâneos de Cícero); autores latinos, em especial Ênio e Analistas, Gaio Sulpício Galo e Nígídio Fígulo; conhecimento do Epicurismo e de Lucrécio; *loci* das escolas de retórica; diatribe cínico-estóica.

A data dramática é situada no ano 129 aC, pouco antes da morte misteriosa de Cípião Emiliano, no ambiente da crise dos Gracos, com grande agitação social (cf. *Rep.*1.14; 1.31 e 6.11), violência política e tentativas de poder pessoal após as vitórias sobre Cartago, Corinto e Numância; e durante as Férias Latinas, que evocam os direitos dos aliados^[3].

² Cic. *Rep.*1.fr.1c = Plin. *Nat. praef.*7: *praeterea est quaedam publica etiam eruditorum reiectio. utitur illa et M. Tullius extra omnem ingenii aleam positus, et quod miremur, per advocatum defenditur: nec doctissimis † Manium Persium haec legere nolo, Iunium Congium uolo. Quod si hoc Lucilius.* ‘Existe, além disso, um generalizado repúdio pelos mais eruditos. Usa-o até Marco Túlio, que está acima de qualquer suspeita quanto ao seu talento, e, para nossa maior admiração, defende-se com um advogado: não é para os mais doutos. † Eu não quero Mânio Pérsio a ler isto; quero Júnio Congo’.

³ Sobre relações com aliados, ver *Rep.*1.31, 3.35, 37 e 41, 6.12.

A intenção de Cícero é exactamente dar resposta à crise institucional e moral da sua época, sobre a qual afirma (*Rep.*5.2): “Pelos nossos erros, não por algum acaso, temos um Estado de nome, mas, de facto, há muito que o perdemos!”

A solução de Cícero para essa crise moral e política vai enfrentar um problema básico: fosse por cansaço das proscrições e das guerras civis, fosse por uma tendência crescente para a especulação teórica e a vida contemplativa que platonismo, aristotelismo e o próprio estoicismo, com a sua identificação entre virtude e saber, legitimavam, fosse por razões sociais, que já consentiam a nobilitação do indivíduo através da cultura e da riqueza, fosse por influência do quietismo epicurista e do cosmopolitismo apátrida dos cínicos, e, finalmente, pela instalação de maiores preocupações quanto ao destino pessoal depois da morte, Cícero vê-se na necessidade de combater o distanciamento dos bons em relação à política, os quais, alheando-se, mais caminho abriam aos ambiciosos e amorais^[4].

2. Em favor da carreira política. Um preâmbulo parenético

As objecções à participação política activa são polemizadas no preâmbulo do livro I (*Rep.*1-13), nos capítulos que passo a resumir e comentar:

1.fr.1a: O tratado começa com a relação entre pátria e progenitor, posteriormente reiterada (cf. *Rep.*6.16), a evocar uma consagrada analogia entre *domus* ou *oikos* / *respublica* ou *ciuitas*, como quem diz ‘casa’ / ‘Estado’, e entre microcosmo doméstico e macrocosmo político, que conhecemos tanto de Aristóteles como de Aristófanes^[5]. Tal referência serve logo para vincar um traço ideológico romano, a primazia do

⁴ Retomo genericamente um parágrafo de F. Oliveira 2008: 27-28.

⁵ *Rep.*1.19-26: Lélío defende a primazia dos assuntos da casa; cf. 1.19 (FILO): “Será que tu consideras que não diz respeito às nossas casas saber o que se passa e o que acontece em casa? Não me refiro àquela que as nossas paredes cingem, mas a todo este mundo, que é o domicílio, que é a pátria que os deuses nos deram, comum a eles! Se tal ignoramos, muitas e grandes coisas serão por nós ignoradas!”; esses assuntos ou “coisas de maior importância” vêm a ser situados no domínio político em 1.30-31, 37 e 62. A analogia casa / Estado está na base de toda a trama de *Os Cavaleiros* de Aristófanes (veja-se a figura de Demos como dono da casa e como fonte de poder político).

colectivo, a precedência da acção política sobre a ética do indivíduo, sendo pelo menos controverso que essa fosse a mensagem da *República* de Platão^[6].

1.1: O argumento é logo reforçado com uma lista de *exempla Romana*^[7] de heróis que se entregaram à acção e à virtude, à salvação da cidade. Esse elenco cronológico termina com o Africano Maior e Catão o Censor, o herói das virtudes tradicionais ou *mos maiorum* e exemplo do sucesso político de um plebeu ou *homo nouus*^[8]. Ora, tendo os Cípiões e Catão ocupado campos opostos na política dos sécs. III / II aC, esse consenso anacrónico justifica o ideal de *consensus* que Cícero agilizara no seu tempo. Por outro lado, ao assinalar como Catão renunciara ao ócio da velhice para se manter politicamente activo, logo refuta o epicurismo, que defendia o *otium* ‘quietismo’ e a *uoluptas* ‘prazer’^[9].

1.2-3: Na verdade, de acordo com o estoicismo médio e em especial Panécio, que exaltava a *pietas* e a *iustitia* como virtudes de relação (*Relationsbegriffe*), a virtude consiste no seu uso. Trata-se aqui de polémica contra homens doutos, não especificamente epicuristas, acaso incluindo os cínicos que pregavam “a um canto”, sobre a oposição de dois géneros de vida, a vida especulativa e a vida activa^[10].

Ora, reclamar que a política é a ciência-rainha, o cúmulo do saber^[11], é contradizer tanto os defensores do primado de uma virtude especulativa como o próprio Platão, para quem a filosofia ou saber dialéctico tem a primazia das ciências. Em congruência, contra o académico Xenócrates, fica proclamado que o político é superior em eficácia ao filósofo (1.3).

⁶ Ver M. H. Rocha Pereira 2001: XLIX.

⁷ Ver também *Rep.* 3.4-7: *exempla Romana* que puseram “em prática os preceitos e invenções dos sábios”.

⁸ O elogio de Catão é reiterado em 1.27 e 2.3.

⁹ Cf. 1.3 e 6.29, para *uoluptas*; 1.7-9, para *otium*.

¹⁰ Oposição *theorikos bios* / *praktikos bios*; ou *ratio* / *usus*; segundo *Rep.* 3.1-7 6, se houver que escolher entre vida contemplativa e acção prática, “a vida política é certamente mais louvável e mais ilustre” (3.6); quer dizer, o ideal seria cultivar ambas, como se mostra no caso do Africano Maior, político superior que não deixava de conhecer a máquina do mundo.

¹¹ *Rep.* 1.35 (cf. 1.2-3): política como *maxima ars* (analogia socrática com as *technai* e a expressão *basilike episteme*).

E para não se avocarem somente provas exógenas, é convocada a autoridade de Ênio para mostrar como “as grandes urbes e poderosas” são preferíveis “a lugarejos”. Serve esta citação para valorizar o papel dos que se dedicam à causa da organização política.

Todavia, para não indispor Platão e uma parte dos estóicos, e para congregar aristotélicos, logo o argumento do instinto gregário serve para mostrar que o homem nasceu para a acção.

Melhor ainda: se a acção é uma tendência inata, e portanto corresponde a uma necessidade, a sua concretização torna-se fonte de *uoluptas* ‘prazer’, raciocínio que directamente refuta o quietismo e o hedonismo epicuristas.

Só falta tecer o elogio da tradicional apetência dos Romanos pela carreira política ou *cursus honorum* para oferecer um argumento ideológico forte e focalizado sobre a sociedade coeva, onde despontava a ideologia do regresso ao passado (cf. *Rep.*6.24).

1.4-8: Mas Cícero não pretende chamar somente à política personagens bem-pensantes. A polémica estende-se, portanto, às opiniões correntes não filosóficas e aos lugares-comuns da retórica. É que as escolas de oratória, em seus exercícios escolares, forneciam catálogos dos perigos, a começar pelos *exempla* gregos de inconvenientes, desgraças e injúrias da política, desde o perigo de vida, ao cárcere e ao exílio.

A força da retórica ou da *leuitas* grega era tal que já levava a *grauitas* romana (1.6) a justapor aos gregos os *exempla romana*. Nestes se inclui o caso do próprio Cícero (1.7), o qual, em registo autobiográfico combinado com metáfora meteorológica, ao enfrentar tempestades e raios para salvar a pátria, acabara por sofrer injúrias, perseguições e exílio; e mal sabia Cícero que havia de perder também a vida.

A refutação parece recorrer ao argumento *e contrario* ou até à teoria dos indiferentes (*indifferentia, adiaphora*): a morte é inevitável; também existem perigos nas viagens de estudo e de turismo. Por isso Cícero, como Catão, em vez de se refugiar num agradável ócio, regressou ao regaço da pátria (*Rep.*1.8):

Neque enim haec nos patria lege genuit aut educauit, ut nulla quasi alimenta exspectaret a nobis, ac tantummodo nostris ipsa commodis seruiens tutum perfugium otio nostro suppeditaret et tranquillum ad quietem locum, sed ut plurimas et maximas nostri animi ingenii consilii partis ipsa sibi

ad utilitatem suam pigneraretur, tantumque nobis in nostrum priuatum usum quantum ipsi superesse posset remitteret.

É que a pátria não nos gerou e educou na condição de não esperar de nós como que alimento algum e de, estando ela própria ao serviço da nossa comodidade, fornecer ao nosso ócio um refúgio seguro e um lugar tranquilo para repouso, mas na condição de ser ela a receber os mais numerosos e melhores recursos do nosso espírito, do nosso engenho e do nosso discernimento, e de conceder, para nosso uso privado, somente o que lhe fosse supérfluo.

1.9-12: Passa-se, de seguida, a um registo sincrético que visa alguns platónicos, aristotélicos e estóicos que defendem a superioridade da vida especulativa. Cícero polemiza contra os que afirmam que a política não é para sábios e que o sábio não descera a lidar com ímprobos e com o vulgo, dos quais só pode esperar ultrajes e afrontas.

A esta referência subjaz a oposição *sapiens* / *stultus*, representada pelo termos *improbis* e *uulgus* (1.9) e rapidamente transitada para a crítica àqueles sábios que, na identificação *sapiens* / *rex*, *politikos*, proclamam estar preparados para intervir na política, mas só em caso de grave necessidade. Ora, objecta Cícero, como reconhecer esse momento de necessidade? Só seguindo a carreira política ou *cursus honorum* se estará no lugar certo no momento de necessidade para actuar com legitimidade. Como acontecera com o próprio Cícero: se não fosse então cônsul, como poderia ter enfrentado aqueles graves perigos?

Além da metáfora da nau-do-Estado (1.11), a refutação dos que identificam *sapiens* e *rex* utiliza uma metáfora tradicional do ensino / aprendizagem, que impõe um percurso de aprendizagem gradual antes de se tomar o leme ou as rédeas do poder^[12].

A argumentação em favor da participação do sábio na política encerra com o exemplo dos Sete Sábios (*Rep.* 1.12 ad finem): “De facto, verifico que aqueles Sete que os Gregos chamaram Sábios, viveram quase todos imersos na política. É que não existe nenhuma ocupação

¹² A ideia de aprendizagem gradual é aplicada ao *milieu* teatral em Ar. *Eq.* 541-544. Para o domínio político, cf. Arquíloco, fr. 105 e 106 West; Pl. *R.* 389, 488; *Rhet. Her.* 4.57; Cic. *Rep.* 5.8 entre outros exemplos.

na qual a virtude humana esteja mais próxima da capacidade dos deuses do que fundar novas cidades ou conservar as já fundadas”. Assim, se todos eles abraçaram filosofia e política, *otium litteratum* e acção, teoria e prática, *ratio* e *usus*, é forçoso concluir que “não existe nenhuma ocupação na qual a virtude humana esteja mais próxima da capacidade dos deuses do que fundar novas cidades ou conservar as já fundadas”^[13].

Mas esta conclusão deixa em aberto um problema: se se reconhece que a acção política é natural e não se contesta que é uma actividade perigosa; se os exemplos, a começar pelo do próprio Cícero, mais do que comprovam que não existe prémio terreno para a virtude política; se toda a ideologia republicana assentava na correlação entre glória e acção política, entre carreira política e honra; resta perguntar: que prémio se pode esperar da política?

3. O prémio da virtude política. A imortalidade astral

A resposta à questão dos prémios para os bons governantes, antes de ser dada em grande estilo no livro VI, especificamente no final da obra, conhecido como *Sonho de Cipião*, vai sendo tematicamente preparada ao longo do tratado.

Assim, em 1.26-30, é afirmado o relativismo da glória terrestre, o que tem como correlato que a acção política deve ser procurada como imperativo ético superior, não “em vista de prémios ou de glória” (*Rep.*1.26):

(SCIP.) quid porro aut praeclarum putet in rebus humanis, qui haec deorum regna perspexerit, aut diuturnum, qui cognouerit quid sit aeternum, aut gloriosum, qui uiderit quam parua sit terra, primum uniuersa, deinde ea pars eius quam homines incolant, quamque nos in exigua eius parte adfixi, plurimis ignotissimi gentibus, speremus tamen nostrum nomen uolitare et uagari latissime?

¹³ Sobre a salvação da cidade, Estado ou pátria, cf. *Rep.* 6.12-13 e 29.

(CÍPIÃO): Além disso, o que é que pode reputar admirável, entre as coisas humanas, quem tiver perscrutado estes reinos dos deuses? Ou duradouro, quem tiver conhecido o que é eterno? Ou glorioso, quem tiver observado quão pequena é a Terra, primeiro toda ela, depois aquela parte que os homens habitam e pela qual, apesar de localizados numa exígua parte dela e completamente desconhecidos da maioria das nações, nós esperamos, contudo, que o nosso nome esvoace e mui largamente se espalhe?

Por outro lado, em 1.25 é recordado o eclipse que se deu à morte de Rómulo, sinal de que “a virtude o transportou até ao céu”. Esta ideia é reiterada em 2.17, com a notícia da apoteose de Rómulo, colocado “por ocasião de um súbito eclipse solar ... no número dos deuses” (início de grande ano cósmico), reputação que nenhum mortal “poderia alcançar sem a exímia glória da sua virtude”. Isto sem prejuízo de se afirmar que “a virtude somente requer honra e outra recompensa para a virtude não existe” (*Rep.* 3.40).

Também o Preâmbulo do livro III (*Rep.* 3.1-7), depois de retomar o tema da aliança entre teoria e prática^[14], afirma que a via para a glória é a união da teoria e da prática; “a teoria política e a organização dos povos ... fazem com que nos homens bem dotados surja uma virtude incrível e divina^[15].”

Um certo número de motivos anuncia também a ambiência cósmica e escatológica do *Sonho*, com uma coloração sincrética, órfico-pitagórica, platónica e estóica, muito adequada a uma época (séc. I aC-I dC) em que o estudo do céu se tornou uma verdadeira moda. É o caso do tema dos dois sóis^[16]; da descrição da esfera de Arquimedes para explicar os eclipses (*Rep.* 21-28), que anuncia o eclipse à morte

¹⁴ Cf. *Rep.* 1.13: autoridade de Cícero, que aliou escritos e acção; 1.36-37: Cípião cultiva teoria e prática política (cf. 6.10 sobre Africano Maior); 3.6: se houver que escolher entre vida contemplativa e acção prática, “a vida política é certamente mais louvável e mais ilustre”; *exempla Romana* que puseram “em prática os preceitos e invenções dos sábios” (3.7).

¹⁵ *Rep.* 3.4: *incredibilis quaedam et diuina uirtus*; cf. 1.22, 64 e 2.4.

¹⁶ *Rep.* 1.14-33; cf. §31: “coisas de maior importância” não é examinar porque foram avisados dois sóis, mas “porque é que num único Estado existem dois senados e já como que dois povos”. Sobre a voga da astronomia, implícita inclusive na temática do livro V de Lucrécio, cf. Le Boeuffle 1975 XVI.

de Rômulo (*Rep.*1.25) e antecipa o tema do reinício do grande ano^[17]; da analogia musical como metáfora de concórdia social (*Rep.*2.69; cf. 6.18-19); das noções de eternidade dos números (*Rep.*3.3; cf. 6.12) e de imortalidade da alma (*Rep.*6.15, 26-29).

A conjugação destes fios condutores é retomada logo no preâmbulo do livro VI e aprofundada no excurso conhecido como *Sonho de Cipião* (*Rep.*6.9-29).

6.8: Quando Lélío lamenta não ter sido Cipião Nasica honrado com estátuas públicas por ter morto o tirano Tibério Graco, Cipião Emiliano contrapõe que os verdadeiros prêmios são “mais estáveis e verdejantes” e estão “reservados no céu para os bons regedores dos negócios públicos”.

Está assim dado o mote para o motivo literário do sonho, ademais justificado com as críticas do epicurista Colotes a Platão (*Rep.*6.7), acusado de “poluir, com uma falsidade, o próprio caminho da investigação da verdade”.

6.9-29 — SONHO DE CIPILÃO

6.9-10 (INTRODUÇÃO): Numa visita ao seu cliente Masinissa, amigo de seu avô, “excelente e sempre invicto varão”, Cipião queda-se a conversar com o rei berbere até altas horas da noite sobre os *facta* e os *dicta* do avô. Quando se vai deitar, este aparece-lhe em sonhos.

6.11-28 — NARRAÇÃO DO SONHO

6.11-13: De um alto lugar, cheio de estrelas^[18], o avô profetiza o futuro do neto Emiliano. A referência ao cognome de Africano, que Cipião Emiliano herdara dos antepassados, é um apelo às virtudes tradicionais, nas quais caberá o papel de salvador do Estado em momento de grave crise (*intermezzo* de Lélío). Em tom de preceito paternal, o avô anuncia-lhe a existência de um lugar no além reservado para o bom governante e define a política como missão divina, merecedora de uma vida sempiterna.

¹⁷ *Rep.*6.24 *uertens annus e expletus annus*.

¹⁸ Para a ideia de olhar para um lugar alto ou para um lugar baixo, cf. Cic. *Rep.*1.30: “Ninguém olha para o que está a seus pés! / Perscrutam as zonas do céu!”, 6.17-18 e 25; e Pl. *R.*529, sobre astronomia: “Julgam evidente para toda a gente que essa ciência força todas as almas a olhar para cima e as conduz das coisas terrenas às celestes” (trad. M. H. Rocha Pereira).

6.14-15: A ideia de prêmio no além implica a teoria da sobrevivência da alma e obriga a uma reformulação dos conceitos de vida e morte quando se assevera que “estão vivos aqueles que se evolveram da prisão do corpo como de um cárcere”. A confirmar a teoria, Cipião Emiliano vê aproximar-se seu pai natural, Paulo Emílio, que está vivo e a quem logo seu filho deseja juntar-se. Porém, recorrendo a fraseologia platônica (“libertar-se da cadeia do corpo; reter a alma na cadeia do corpo; não emigrar da vida humana”), Paulo Emílio, o pai biológico, explica que o suicídio tem de ser legitimado: é que a obrigação do homem, sem nunca bater em retirada (para a metáfora militar, cf. *Rep.*1.3 ad finem), é cumprir “a missão que foi destinada aos homens por deus”, isto é, zelar pela Terra, situada no centro do globo terrestre. Esta antecipação da visão cósmica posterior, baseada na ciência helenística, junta-se a um registo estoico para afirmar que a alma é feita do fogo sempiterno dos astros divinos^[19].

6.16-19: Num breve momento de parénese, Paulo Emílio convida o filho a cultivar a justiça e a piedade, que são as vias para a imortalidade, para o céu e para a Via Láctea, uma perspectiva ausente de Platão. Num momento que alia platonismo e estoicismo à doutrina helenística da apoteose, logo se proclama que é esse o lugar onde habitam os que se libertaram dos corpos, não sem se recordar que a terra é pequena e o império romano um pequeno ponto dessa Terra (cf. *Rep.*1.26). Mas como o neto continuava a olhar para baixo, para a Terra, Cipião Africano vai revelar-lhe a máquina do mundo, que se mantém segura por um deus supremo^[20]. Esse deus supremo é o Sol, *dux et princeps et moderator luminum reliquorum* ‘chefe e príncipe e moderador dos restantes astros luminosos’, o qual ocupa o lugar intermédio entre as esferas, ou seja,

¹⁹ *Rep.*6.15; para a recorrência do termo “sempiterno”, cf. 6.17 e 24. A tonalidade estoica será mais evidente em Manílio (2.105: ideia de *sympatheia* entre a esfera humana e a celeste; 2.116 o homem é *pars ipse deorum*; 4.14: *fata regunt orbem, certa stant omnia lege*; 4.866-935 reafirmação das crenças estoicas, esp. 4.886-7: *an dubium est habitare deum sub pectore nostro / in caelumque redire animas caeloque uenire*, doutrina dos 4 elementos, noções de destino, mente divina, homem como microcosmo e imagem do divino, deus como movimento).

²⁰ Em *Pl.R.*616bc é segura por cadeias à maneira de cordas de trirremes. Seria comum considerar os astros como deuses; cf. Manílio, 2.82: o mundo é governado por um *deus et ratio* (1.247-254); Germânico, 165 ss., 180, 234, 440-441, 563, 601.

é a 5ª esfera^[21]; abaixo da Lua, a 8ª esfera, tudo é mortal excepto as almas; a Terra está no centro^[22], imóvel, enquanto o girar dos outros astros produz a música das esferas, que em Pl.*R.*617bc é cantada por Sereias^[23]. Em apontamento lateral, é aqui recordada a imortalidade concedida a poetas, músicos, inventores ou estudiosos de estudos divinos, ideias mais ou menos consagradas e que agora vão ser alargadas aos bons governantes, a quem foi diagnosticada capacidade, ciência e virtudes divinas.

6.20-25: Como Cipião não consegue deixar de olhar para a Terra^[24], o avô convida-o a considerar o relativismo da glória terrestre, mesmo para além da exiguidade cósmica da Terra, onde são escassas e dispersas as zonas habitadas, e sem comunicação^[25].

²¹ Para a simbologia do Sol, ver Pl. *R.*507b-509b; no Estoicismo, Cleantes identifica *hegemonikon* com Sol (SVF 1.499; cf. *Rep.*1.56, para Júpiter). Quanto à ordem dos planetas, podemos sumariar a questão com Le Boeuffle 1983: XXI e Zetzel 1995 ad 6.17: Eratóstenes seguia a ordem egípcia (o Sol entre a Lua e Vénus ou Mercúrio), como Pl. *Tim.*38cd, *Rep.*616e, Eudoxo, Aristóteles, Eratóstenes, Cic. *N.D.* 2.51-53 e 119. A ordem caldaica (o Sol a ocupar posição central, na sequência Lua, Mercúrio, Vénus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, ou seja, a 5ª posição, quer contemos a partir da Terra, no centro, quer a partir da esfera exterior fixa), seria perfilhada por certos Pitagóricos e adoptada por Arquimedes, Hiparco, Diógenes de Babilónia, Alexandre de Éfeso, Posidónio, Cícero, *Rep.*6.17, *Dív.*2.91, Vitruvius, 9.1.5, Higino, 4.14.4 (cf. 2.42 sobre as controvérsias), Manílio, 1.814 ss., Plin. *Nat.*2.12 (*medius sol*), 34-40 e 84 (música das esferas atribuída a Pitágoras).

²² Para o geocentrismo, cf. Pl. *R.*616d-617b, *Ti.*38; Cic. *Rep.*6.18: *nam terra nona immobilis manens una sede semper haeret complexa medium mundi locum*; Manílio, 1.202: *tellus mediam sortita cauernam*; 167: *imaque de cunctis mediam tenet undique sedem*.

²³ Segundo Le Boeuffle 1983: XIX-XX: a teoria pitagórica dos sons dos planetas ou música das esferas foi sendo desenvolvida por Eudoxo, Eratóstenes, Hípsicles, Alexandre de Éfeso, Varrão, fonte de Plínio o Antigo, Censorino e Marciano Capela; cf. Zetzel 1995 ad 6.18; Higino, 4.14.4.

²⁴ Cf. supra n.18.

²⁵ Manílio, 1.118-254 aborda questões similares, como a origem e natureza divina do universo; o destino inscrito nas estrelas; a esfericidade da terra, a sua posição no centro e as suas partes inabitadas; os conceitos de oblíquos, antípodas e zonas. C. Nicolet 1988: 69-95 explana os desenvolvimentos científicos que, entre outros, passam por Hecateu de Mileto, Platão, Aristóteles, Eudoxo de Cnidos, Píteas de Marselha, companheiros de Alexandre Magno, Eratóstenes e Hiparco de Niceia e culminam num sentimento de insularidade da *oekoumene* e na crença na pluralidade dos mundos habitados que Cícero conforma à relativização do conceito de glória (p.77-78).

Também a teoria das cinco zonas climáticas, de origem pré-socrática, mostra que só duas dessas zonas são habitáveis e que não têm contacto^[26]. Na própria *oikoumene* são poucas e compartimentadas as regiões habitadas. A recorrência dos adjectivos *paruus* e *exiguus* assinalam a ideia de pequenez (6.22). Depois destas aporias espaciais e sincrónicas da glória humana, seguem-se as aporias do tempo passado e do futuro, posta nos lábios do Avô (*Rep.* 6.23):

Quin etiam si cupiat proles illa futurorum hominum deinceps laudes unius cuiusque nostrum a patribus acceptas posteris prodere, tamen propter aluiones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est, non modo non aeternam, sed ne diuturnam quidem gloriam adsequi possumus. quid autem interest ab iis qui postea nascentur sermonem fore de te, cum ab iis nullus fuerit qui ante nati sunt?

Mais ainda: na hipótese de a geração dos vindouros querer transmitir à posteridade os louvores de cada um de nós, que seus pais lhes haviam ensinado, contudo, por causa das inundações e incêndios das terras que necessariamente acontecem periodicamente, não só não podemos alcançar uma glória eterna, como nem sequer duradoura! De resto, que importa que falem de ti os que nascerem depois, se não falaram os que nasceram antes?

Apresentam-se aqui as noções de devir cíclico, *ekpyrosis* ou *incendium* e *diluvium*, logo seguidas pelas de ano cósmico ou *magnus annus* (6.24), o último dos quais se teria iniciado com a apoteose de Rómulo^[27], e pela distinção entre *gloria aeterna* e *diuturna*. Estamos perante um conglomerado de ideias de pré-socráticos, de Platão e do estoicismo^[28].

6.25-28: O avô convida Cipião a olhar para o alto^[29], para o prémio da virtude, que é esplendor verdadeiro, não a glória dada pelas opiniões do vulgo ou por uma posteridade curta, contraposta à imortalidade astral como recompensa da virtude. Rendido, Cipião Emiliano promete

²⁶ Para a relação entre geografia e etnografia decorrente da teoria das zonas habitadas, cf. C. Nicolet 198: 81-82.

²⁷ Cf. *Rep.* 1.25-26; 2.17-20.

²⁸ Em Platão, *R.* 615a, o ciclo de regresso à vida terrestre é de 1.000 anos, apesar de no *Fedro*, 248e, se falar em 10.000; em Cícero deduz-se que o grande ano tem cerca de 12.000 anos.

²⁹ Cf. supra n.18.

tornar-se benemérito da pátria para alcançar esse prêmio. Em registo conclusivo, é feita a demonstração da imortalidade da alma como primeiro motor, divina, sempiterna e senhora do corpo^[30], com um passo traduzido de Platão, *Phrd.* 245c-246a. Curiosamente, para alma, a terminologia usada é *mens* e *animus*, num registo que podemos afirmar estóico mas suspeitar também destinado a epicuristas^[31].

6.29 (CONCLUSÃO): De acordo com a parénese final, a salvação da pátria (cf. *Rep.*1.1, 12; 6.13) liberta a alma encerrada no corpo, que assim pode subir para os astros; em contrapartida, as almas que se submetem às paixões e violam as leis dos homens e dos deuses são condenadas a andarem à volta da Terra muitos séculos, numa evocação do mito do *Fedro* de Platão^[32]. O uso do imperativo futuro dá tonalidade diatríblica à parénese.

4. O motivo do sonho

Sendo a *República* e as *Leis* de Platão as fontes genéricas dos livros políticos do Arpinate, já vimos que Cícero não descarta um notável grau de originalidade^[33] e que chega a proclamar a novidade do seu tratado em relação aos gregos, enquanto exemplificação em modelo concreto e histórico de uma constituição ideal que contraria o carácter utópico e mítico da *República* de Platão (*Rep.*2.3 e 21-22)^[34]:

³⁰ *Rep.*6.26: *mens cuiusque ... qui tam regit et moderatur et mouet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus*; 6.17, mesma terminologia em relação ao Sol: *dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio*; cf. *Lucr.*3.94-95, sobre o *animus*: *Primum animum dico, mentem quam saepe uocamus / in quo consilium uitae regimenque locatum est*; *Plin. Nat.*2.12 (sobre o Sol): *Hunc esse mundi totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet opera eius aestimantes*.

³¹ Ver *Lucr.*3.136-160, para a distinção entre *anima* e *animus* e equivalência entre *animus* e *consilium* e *mens*.

³² *Pl. Phdr.*248c-249d, cf. *Phd.*80e-82b.

³³ Ver F. Oliveira 2008 16-26; interessante é também o modo como Cícero vai buscar à estrutura do diálogo aporético de Platão a distinção entre questão inicial (1.14-18: cenário e data dramática; interlocutores) e questão prévia (1.19 e 1.30-33).

³⁴ Todavia, Cípião reconhece a possibilidade de definir a melhor forma de constituição “sem um exemplo concreto” (*Rep.*2.65-66).

2.3 SCIPIO: *facilius autem quod est propositum consequar, si nostram rem publicam uobis et nascentem et crescentem et adultam et iam firmam atque robustam ostendero, quam si mihi aliquam, ut apud Platonem Socrates, ipse finxero.*

CÍPIÃO: — Mais facilmente, porém, eu satisfarei o nosso propósito se vos mostrar o nosso Estado a nascer, a crescer, adulto e já firme e robusto, do que se criar um para mim, como Sócrates em Platão.

2.21-22 tum LAELIVS: ‘nos uero uidemus, et te quidem ingressum ratione ad disputandum noua, quae nusquam est in Graecorum libris. nam princeps ille, quo nemo in scribendo praestantior fuit, aream sibi sumpsit, in qua ciuitatem extrueret arbitrato suo, praeclaram ille quidem fortasse, sed a uita hominum abhorrentem et a moribus; 22. reliqui disseruerunt sine ullo certo exemplari formaque rei publicae de generibus et de rationibus ciuitatum; tu mihi uideris utrumque factururus: es enim ita ingressus ut quae ipse reperias tribuere aliis malis, quam, ut facit apud Platonem Socrates, ipse fingere ...

Respondeu LÉLIO: — É claro que estamos, e também te vemos lançado num debate com nova argumentação, que em nenhum livro grego se encontra! De facto, aquele príncipe (sc. da Academia, Platão) que, com seus livros, a todos foi superior, escolheu para si um espaço para aí construir uma cidade a seu gosto, uma cidade sem dúvida muito ilustre, mas da vida e dos costumes dos homens apartada. 22. Os restantes discorreram sobre os tipos e sobre as teorias das constituições sem qualquer exemplo definido e sem um modelo concreto de Estado. A mim, parece-me que estás a fazer ambas as coisas. De facto, pela maneira como começaste, preferes atribuir a outros o que tu próprio aduzes, a fazer como faz o próprio Sócrates em Platão, inventar.

De igual modo, a opção de Cícero por fechar o tratado com o motivo literário do sonho, é uma opção voluntária e justificada por contraposição com o uso de um mito escatológico em que um ressuscitado vem trazer ao alguém uma mensagem do além.

Esta marca de independência também reforça e dá credibilidade à escolha que fizera para mostrar uma forma de constituição ideal,

ilustrando-a com uma concretização histórica no decurso da existência de Roma^[35].

Fica assim rejeitada uma utopia que já em Platão era sentida como tal, como já Gláucon dizia: “Referes-te à cidade que edificámos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra”^[36].

Tal opção também corresponde à mentalidade prática romana e à intenção pedagógica da obra. De facto, como poderia vingar uma mensagem cujo veículo tanto os especialistas como o grande público encarariam com cepticismo? E aqui recorro um passo onde Plínio o Antigo (*Nat.*7.173-179) dá conta de notícias várias sobre pessoas que regressaram à vida depois de serem consideradas mortas, para refutar como mais provavelmente falsas (§ 178: *cum saepius falsa sint*) as histórias sobre defuntos que trazem vaticínios dessa experiência do além. Nessa anedota, a falsidade é confirmada com um exemplo de grande significado, ocorrido durante a Guerra da Sicília. Gabieno, um hábil marinheiro da frota de César Augusto, fora feito prisioneiro e abandonado moribundo no litoral. Ressuscitado, teria transmitido a Sexto Pompeu uma mensagem do além que anunciava o favor dos deuses para a causa de Pompeu (§§ 178-179). Profecia falsa, como saberiam todos os leitores de Plínio.

Tendo em conta esse cepticismo, Cícero tem o cuidado de ir espalhando ao longo do trecho marcas de verosimilhança, a começar pela melhor autoridade literária romana, Énio^[37], e pela experiência do quotidiano dos leitores em geral, documentada em numerosas epígrafes, em particular as votivas. E não descurou sequer fornecer alguns indícios de cumprimento das condições de veracidade do sonho: a notação de

³⁵ *Rep.*1.34: “a melhor forma de constituição era aquela que os nossos antepassados nos tinham legado”; cf. *Rep.*2.3.

³⁶ Pl. *R.*592ab, trad. de M. H. Rocha Pereira. Sobre o reforço de credibilidade do motivo do sonho, cf. P. Grimal 1986: 269-272.

³⁷ E o próprio Énio recorda Homero, onde os sonhos verídicos saíam pela porta de chifres, os falsos pela de marfim (*Od.*19.562-567; cf. Verg. *A.*6.893-896; Luc.7.7-44, sonho enganador de Pompeu); *horamata* ‘visões proféticas’; *chrematismata* ‘advertências dos deuses’. Resta um livro de interpretação de sonhos, de Artemidoro: cf. E. Ruiz Garcia (1989), *Artemidoro. La interpretación de los sueños*. Madrid; cf. Cic. *Div.*1.39-65, 2.119-148.

que se deitou a altas horas e caiu em sono profundo são, segundo a quiromancia antiga, indícios de sonhos proféticos e verídicos.

Por outro lado, além da tonalidade irreal e utópica, o mito de Er da *República* de Platão (Pl. R.614-621) já fora entretanto contestado por críticos severos, como o epicurista Colotes (*Rep.*6.7):

ait a philosopho fabulam non oportuisse confingi, quoniam nullum figmenti genus ueri professoribus conueniret. cur enim, inquit, si rerum caelestium notionem, si habitum nos animarum docere uoluisti, non simplici et absoluta hoc insinuatione curatum est, sed quaesita persona casusque excogitata nouitas et composita aduocati scaena figmenti ipsam quaerendi ueri ianuam mendacio polluerunt? (...) (Macr. in somn. Scip. 1,1,8-2,5.)

Afirma ele (sc. Colotes) que não convém que uma fábula seja inventada por um filósofo, porque nenhuma espécie de fingimento da verdade fica bem aos professores. Porque é que — pergunta ele —, se querias ensinar-nos o significado das coisas celestes ou a condição das almas, isso não foi tratado numa introdução simples e completa, mas uma personagem forçada e a imaginária novidade de um acaso e o cenário artificial de uma ficção exógena vieram poluir, com uma falsidade, o próprio caminho da investigação da verdade? (Macróbio, Com. ao Sonho de Cípião, 1,1,8-2,5.)

Ora a Cícero não interessava levantar polémica num final que, para ser universalmente persuasivo, também necessitava de conter uma base consensual. Por isso, inclusive quanto ao conteúdo profético, Cícero preferiu recorrer a uma solução de cariz épico, a profecia *post euentum* (*Rep.*6.12, fala o Avô):

‘hic tu, Africane ostendas oportebit patriae lumen animi ingeniiue tui consiliique. sed eius temporis ancipitem uideo quasi fatorum uiam. nam cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque conuerterit, duoque hi numeri, quorum uterque plenus alter altera de causa habetur, circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, in te unum atque in tuum nomen se tota conuertet civitas, te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur, tu eris unus in quo nitatur ciuitatis salus, ac ne multa: dictator rem publicam constituas oportebit, si impias propinquorum manus effugeris’.

Hic cum exclamauisset Laelius ingemuissentque uehementius ceteri, leniter arridens Scipio: ‘st! quaeso’ inquit ‘ne me e somno excitetis, et parumper audite cetera’.

“Será o momento conveniente para tu, Africano, mostrares à pátria a luz da tua alma, do teu engenho, do teu discernimento. Mas nesse período estou a ver dois caminhos do destino. De facto, quando a tua idade tiver completado oito vezes sete idas e vindas do Sol, e estes dois números, que são ambos, por razões diversas, considerados perfeitos, tiverem cumprido, no seu circuito natural, a soma que te é fatal, toda a cidade se voltará só para ti e para o teu nome. Para ti olhará o senado, para ti olharão todas as pessoas de bem, para ti os aliados, para ti os Latinos. Tu serás o único em quem se apoiará a salvação da cidade e, para abreviar, terás, como ditador, de organizar o Estado, se escapares às mãos ímpias de parentes”. Nessa altura, como Lélcio soltasse um grito e os restantes se lançassem em profundos gemidos, Cipião, sorrindo levemente, disse: «Silêncio, por favor! Não me acordem do sono! Ouçam o resto por uns momentos!»

81

Neste passo chega-se ao apuro de incluir uma predição cuja realização dependia de uma condição, a ditadura de Emilianio se o mesmo sobrevivesse ao assassinio ou morte prematura. E todos os leitores supostamente sabiam mais do que os intervenientes do diálogo, assim aferindo a credibilidade da restante mensagem. A verosimilhança é reforçada pelo *intermezzo* humanizador, onde o sorriso provoca a adesão do leitor.

O sonho e a mensagem são ainda fortemente credibilizados pela caracterização altamente encomiástica do Africano Maior, o avô de Cipião Emilianio, de quem Masinissa traça um retrato de grande autoridade e historicidade, de varão que alia *facta e dicta* (Rep.6.9-10), num passo onde a expressão “antes de emigrar desta vida”, repetida em 6.15, remete para a ideia de imortalidade, que é central no trecho.

Um outro apontamento de elevado interesse, emotivo e ao mesmo tempo incisivamente polémico, é quando Paulo Emílio abraça e beija o filho, proibindo-lhe o choro; abraça-o como Masinissa (recorrência vocabular), com a diferença de que este vertera lágrimas; ora, na tradição antiga, as almas dos mortos eram sombras, logo não podiam ser toca-

O SONHO DE CIPÃO.
UM PROGRAMA DE
CIDADANIA E LIDERANÇA

Francisco de
Oliveira

das, como acontecerá em Virgílio^[38]. A alteração dessa imagem literária tradicional confirma a veracidade da vida que agora se promete (*Rep.*6.14) e torna a Terra num lugar de tristezas, o Céu em mansão da alegria.

Em suma, para contrariar o carácter irrealista e utópico do mito de Er, pouco convincente para a mentalidade pragmática, utilitária e historicizante romana, Cícero preferiu, como no livro II, ancorar na história da época e das figuras centrais uma mensagem que, tirada do mundo dos sonhos, vinha de um mundo que objectivamente todos os leitores teriam experimentado. Por isso, e contrariamente a Platão (Pl. R.617d), para o validar, Cícero não recorre a nenhum hierofante, profeta ou intérprete de sonhos. Serve-se de uma personagem com existência histórica, mas tornada presente numa espécie de prosopopeia que faz lembrar a prosopopeia da Natureza em Lucrécio (3.931-951); conta com a experiência do quotidiano do leitor; recorre a dois artifícios retóricos muito marcantes: a composição em anel e o jogo da recorrência vocabular.

Interligados, estes artifícios confirmam o *Sonho de Cípião* enquanto fecho do tratado e resposta à questão colocada no preâmbulo: como legitimar a intervenção política numa sociedade que não a recompensava e até a castigava? A resposta conjuga os motivos do sonho profético, da visão cósmica e da pedagogia paternal com pressupostos filosóficos reiterados: o prémio da virtude é a própria virtude; a virtude concretiza-se na prática; a política é a arte suprema; o bom governante tem para si reservado um lugar no céu.

5. Optimismo ciceroniano vs. pessimismo platónico

A imitação clara da estrutura e de muita da temática do mito platónico de Er (Pl. R.614-621), bem assim de numerosos tópicos espalhados pelo tratado, para além da divergência quanto ao veículo da mensagem — personagens históricas, reais e carismáticas de Cípião Africano Maior e de Paulo Emílio contra a irreabilidade de uma personagem sem dimensão histórica a relatar uma visão de cariz essencialmente mítico

³⁸ Cf. Verg. *A.*6.700-702, com ocorrência de *amplexus*, quando Eneias tenta abraçar seu pai Anquises: *Ter conatus ibi collo dare brachia circum; / ter frustra compressa manus effugit imago, / par leuibus uentis uolucrique simillima somno.*

e mitológico —, termina com uma mensagem de natureza também diversa da de Platão.

O fundador da Academia estabelece, para a felicidade, uma via que, mesmo apregoando o valor da prática da justiça, a remete para o foro particular, como quando o astuto Ulisses opta por escolher a felicidade ao reencarnar na “vida de um particular tranquilo” (Pl. R.620c).

Em Cícero, toda a parénese tem por objectivo demonstrar que a felicidade se encontra, não no individualismo e no alheamento da comunidade, mas no exercício da boa governação política, na salvação da cidade através das virtudes da justiça e da piedade, assim se confirmando a vertente da virtude como acção e socialização do indivíduo.

Esta mensagem consagra uma aliança entre teoria e prática, *otium litteratum* e *negotium* político, a qual é simbolizada por Catão, Cipião Africano, Cipião Emiliano e também pelo próprio Cícero; mas, havendo que optar, de acordo com a lei da natureza e as ordens divinas, a vida prática será opção superior, consagrada por exemplos Romanos de aceitação inquestionável.

A ideia de intervenção da divindade, conjugada com o carácter divino da alma, da virtude e da ciência política, também se encaminha no sentido de validar a teoria da imortalidade astral, já preparada e enquadrada no tratado romano através da memória da apoteose de Rómulo e filosófica e cientificamente preparada pelo simbolismo dos números, pela teoria da música das esferas, pela crença na imortalidade dos astros e da alma^[39].

Fica também o registo de que a mensagem de Cipião no *Somnium* era anacrónica, ou melhor, era premonitória na medida em que se aplicava à época de Cícero, tão bem evocada nos apontamentos autobiográficos do preâmbulo do livro I e em passos como *Rep.*6.12, onde é claramente evocado o lema ciceroniano do *consensus*.

A função pedagógica da mensagem assume ainda cor romana através de vocabulário institucional e político latino, que Cícero se esforçou por usar, adaptar ou criar, e pela coincidência do início de um ano cósmico com a apoteose de Rómulo (*Rep.*6.24).

³⁹ Estes apontamentos de cariz pitagórico poderão resultar de influência próxima de Alexandre Poliistor e em especial de Nigídio Fígulo sobre Cícero, como afirma P. Grimal 1986: 161 e 364.

Para confirmar tal ideário também contribui fortemente o modelo parenético, que terá seguimento no canto VI da *Eneida*. Nesse ideário, o ascendente ou antepassado (avô ou pai) funciona como paradigma e procura incutir no descendente normas de comportamento modeladas sobre os costumes dos antepassados, como fica explícito quando o Emiliano afirma (*Rep.*6.26): “embora desde a puerícia não tenha deslustrado do vosso esplendor, ao seguir as pegadas de meu pai e as tuas”; ou (*Rep.*1.35): “tendo-me sido legado pelos meus pais e antepassados um único mister, a gestão e a administração do Estado”.

Esse carácter nacional é ainda fortemente marcado pela alusões, citações e referências a Catão o Antigo, cujos *Preceitos paternos*, subentendidos, se apresentam coloridos com uma tonalidade que evoca a diatribe cínica, como no uso da função hortatória e normativa do imperativo, em particular o futuro^[40]:

6.16 ‘sed sic Scipio ut auus hic tuus, ut ego qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est; ea uita uia est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam uixerunt et corpore laxati illum incolunt locum quem uides — erat autem is splendidissimo candore inter flammas circus elucens —, quem uos ut a Graeis accepistis orbem lacteum nuncupatis.’

“Mas, Cípião, tal como este teu avô, tal como eu, que te gerei, cultiva a justiça e a piedade, as quais, devendo ser grandes para com os progenitores e parentes, devem ser máximas para com a pátria. Um tipo de vida assim é a via para o céu e para este ajuntamento dos que já viveram e que, libertos do corpo, habitam aquele local que estás a ver” — tratava-se daquele círculo que brilha, entre as chamas, com uma brancura esplendorosa —, “a que haveis dado o nome, aprendido com os Gregos, de Via Láctea”.

6.29. ‘hanc tu exerce in optimis rebus! sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus uelocius in hanc sedem et domum suam peruolabit, idque ocius faciet, si iam tum cum erit inclusus in

⁴⁰ Para o imperativo futuro, cf. *Rep.*6.13: *Sed quo sis Africane alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto*. ‘Mas, para que sejas mais ardoroso na defesa do Estado, ó Africano, retém o seguinte’.

corpore, eminebit foras, et ea quae extra erunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. namque eorum animi qui se corporis uoluptatibus dediderunt, earumque se quasi ministros praeberunt, impulsuque libidinum uoluptatibus oboedientium deorum et hominum iura uiolauerunt, corporibus elapsi circum terram ipsam uolutantur, nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis reuertuntur.’

“Exercita-a, tu, nas melhores acções! Ora, os melhores cuidados são os da salvação da pátria. Movida e exercitada por eles, a alma voará mais veloz para esta sede e para esta sua morada. E mais depressa o fará se, enquanto estiver encerrada no corpo, sair de lá para fora e, contemplando o que existe no exterior, se libertar ao máximo do corpo. É que as almas daqueles que se entregaram aos prazeres do corpo e se comportaram quase como seus servidores e, dóceis ao impulso das paixões escravas dos prazeres, violaram as leis dos deuses e dos homens, essas, depois de escaparem dos corpos, andam à volta da própria Terra e não regressam a este lugar senão depois de perseguidas durante muitos séculos”.

Por outro lado, a tonalidade diatríblica implica uma filosofia democratizante, ou melhor, universalista, a chamada filosofia popular, e consagra um nível de conhecimentos condizente com o público-alvo. É que a mensagem do tratado dirige-se a todos os cidadãos, convocados a servir a pátria e a alcançar o esplendor da virtude. É esse o propósito que resulta do carácter sincrético das fontes e referências^[41], amalgamadas sem grande apuro científico no *Sonho de Cipião*, que navega entre ciência grega e experiência romana, dos pré-socráticos e órfico-pitagóricos aos platónicos, dos aristotélicos aos probabilistas da Nova Academia e aos Estóicos, tanto antigos como médios, sem esquecer o *mos maiorum* e uma reformulação do conceito de *uoluptas* epicurista. E, neste ponto, não deixa de ser interessante que, no fecho do tratado, não se use a palavra *anima*, mas *mens* e *animus*.

⁴¹ O mesmo processo sincrético e artístico segue Virgílio no Canto VI da *Eneida*, no discurso de Anquises, onde, segundo J. Bayet (1939), “L’immortalité astrale d’Auguste”, *REL* 17 147, apud Le Boeuffe 1983: XXVI n.4, Virgílio tirava hábil partido entre diferentes doutrinas sobre o zodíaco para lisonjear Augusto, num processo que também se encontra em Manílio e Higino.

Deste modo, a mensagem global torna-se uma mensagem que, nas suas opções, inovações, deformações e omissões, como a teoria da reencarnação e da metempsicose, pretende ser uma mensagem que “Não é para os mais doutos”, mas para todos os que podiam sonhar.

Ora, de acordo com a antropologia antiga, eram raros os homens que não tinham sonhos^[42].

BIBLIOGRAFIA

Para as fontes antigas, foi usada a edição Teubner, para Cícero; nos casos restantes, qualquer das grandes colecções (Oxford, Budé e Loeb). Bibliografia pode encontrar-se em F. Oliveira; Zetzel foi sistematicamente compulsado. Títulos mais usados:

- A. LE BOEUFFLE (1975), *Germanicus, Les Phénomènes d'Aratos*. Paris, Les Belles Lettres.
 A. LE BOEUFFLE (1983), *Hygin. Lastronomie*, ed., trad. Paris, Les Belles Lettres.
 G. P. GOOLD (1977), *Manilius, Astronomica*. Cambridge Mss, Harvard UP.
 P. GRIMAL (1986), *Cicéron*. Paris, Fayard.
 C. NICOLET (1988), *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*. Paris, Fayard.
 F. OLIVEIRA (2008), *Cícero: Tratado da República*. Lisboa, Círculo de Leitores.
 M. H. ROCHA PEREIRA (2001), *Platão: A República*. Lisboa, FCG.
 J. E. G. ZETZEL (1995), *Cícero: De re publica. Selections*. Cambridge UP.
 J. E. G. ZETZEL (1999), *Cícero: On the commonwealth and On the laws*. Cambridge UP.

⁴² Plin. *Nat.*10.211 parece entender que o homem sonha desde o nascimento, com raros e funestos exemplos: *Quidam uero numquam, quibus mortiferum fuisse signum contra consuetudinem somnium inuenimus exempla*; Suet. *Nero*, 46: Nero nunca teve sonhos até matar sua mãe.

NOCTURNA QUIES: DO SONHO E DA IRRISÃO NOS ANNALES DE TÁCITO

Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

NÃO SÃO MUITOS OS SONHOS NA OBRA DE TÁCITO. E, quando os há, nunca têm uma dimensão metafísica ou filosófica. O historiador escreve sobre a crua realidade, a da desapiedada certeza da vida e da morte, a das acções sem freio dos que mandam e matam, a do sofrimento dos que são esmagados e tombam, a do servilismo de quem tenta manter-se vivo a qualquer preço. Não há sonhos, há terror vivido num estado de constante vigília, há miséria a escurecer os dias e a rasgar as noites.

Ainda assim, um ou outro sonho, até pela raridade do registo, merece a nossa atenção. Dos *Annales*, deter-nos-emos em três, unidos pelo termo que os designa, *quies*. A escolha de *quies* em vez do substantivo *somnium* é já, por si só, significativa. Quanto a nós, o valor poético do vocábulo não pode senão dar relevo ao contraste entre o repouso esperado do sono e da noite em que acontece, e as imagens que assaltam o espírito de quem dorme, trazendo-lhe a preocupação que o atormenta, ou a explicação do que se afigurava obscuro, ou a antevisão do que pode vir a suceder, ou até, como veremos, a fantástica ilusão de uma mente perturbada. Chamando *quies* a um sono que é tudo menos repouso, é como se Tácito dissesse a impossibilidade de, no tempo que retrata, haver para os homens algum momento de serenidade e confiança, algumas horas de sossego e paz. Na mente que não se aquieta, assomam o medo e a insegurança, ou criam raízes os actos e as decisões

necessárias quando o sono tiver fim e a manhã alvorecer. Para o bem e para o mal. Sobretudo para o mal.

Nos três sonhos cuja leitura propomos, cabe ao adjectivo que qualifica *quies* amplificar a informação, guiando-nos na interpretação do passo^[1]. No primeiro (1, 65), Tácito transporta-nos à campanha contra os Germanos, chefiados por Armínio, no ano 15. Os Romanos estão em grave desvantagem, lutando em terreno pantanoso e desconhecido. Só a noite, que impôs a suspensão do combate, evitou o massacre das legiões. Nas trevas, não houve repouso nem de um lado nem do outro: os Germanos em festins e cantos, em clamores tremendos de vitória ecoando pelos bosques; os Romanos junto a tímidas e trémulas fogueiras, em conversas sem ânimo nem sentido, estendidos pelo acampamento ou vagueando entre as tendas, *insomnes magis quam peruigiles*. Nessa noite *inquietus* e funesta^[2], a *dira quies* do chefe romano, Cecina, afigura-se como um sonho terrível na pesada premonição do combate que a manhã há-de trazer, de novo com infausto desenlace para os Romanos^[3]: Cecina sonha com Varo, o general que, no ano 9, conduzira os Romanos a uma das mais duras derrotas da sua história, justamente contra os Germanos, e vê-o emergir dos pântanos, coberto de sangue, parecendo chamá-lo. Recusa, porém, segui-lo, e afasta a mão que a sombra lhe estendia. Tácito cria um quadro poético^[4] de

¹ Cf. o comentário de HENRY FURNEAUX (Cornelii Taciti Annalium Ab Excessu Divi Augusti Libri. The Annals of Tacitus, Oxford, 1891, vol. I, *ad* I 65,2, p. 266: “In this similar use of ‘quies’ in Tacitus (2. 14, 1; 11. 4, 3; 12. 13, 3; 16. 1, 1), the word can always bear its usual meaning; the dream by which the rest is accompanied being indicated by the epithet or context”.

² Sobre os contextos em que os acontecimentos narrados por Tácito tiveram lugar de noite ou envoltos em trevas, e a função assumida por essa indicação na construção da sua narrativa histórica, v. o nosso estudo “A noite e as trevas na obra de Tácito” in M. F. REIS (coord.), *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida*. Lisboa, Colibri, 2006, pp. 487-506.

³ B. WALKER (*The Annals of Tacitus. A Study in the Writing of History*. Manchester, 1960², p. 74), na sequência de H. FURNEAUX (*ibidem*), chama a atenção para o possível eco, neste passo, de Lucano 7, 26: *crastina dira quies et imagine maesta diurna*, “which occurs in a similar context, the account of Pompey’s dreams on the night before Pharsalus.”

⁴ Comentando o passo, diz R. MARTIN (*Tacitus*. London, 2001⁸, p. 224) que os vocábulos escolhidos têm “a quality that elevates them above the tone of normal prose; they are chosen deliberately to enhance what is clearly intended to be a piece of fine writing. The

perfeita verosimilhança psicológica: o general romano, cuja experiência e sangue-frio haviam já dado sobejas provas, representa no seu sonho as circunstâncias que o atormentam: o pavor do terreno pantanoso em que os Romanos mal conseguiam combater, o temor de, como Varo seis anos antes, também ele soçobrar sem ser capaz de evitar a derrota e a morte dos seus homens. Mas o seu valor militar mostra-lhe que não se entregará sem luta, e uma leve esperança permite acreditar que, após muita luta e sangue derramado, os Romanos levarão a melhor^[5].

O segundo sonho é, pelo menos na aparência, um sonho feliz, uma *laeta quies*. No ano 16, Germânico está em campanha, mas o sucesso da guerra é incerto. Então, o grande general, filho adoptivo de Tibério e seu indigitado herdeiro, sonha, e vê-se a si mesmo a oferecer um sacrifício. Como o sangue da vítima espirra e macula a sua toga pre-texta, é Augusta, a mãe de Tibério e viúva de Augusto, quem lhe dá com suas próprias mãos outra veste, bem mais bela que a anterior. Encorajado pelo presságio, que os auspícios confirmam, Germânico convoca a assembleia e expõe as medidas que a sua sensatez e acribia lhe aconselhavam, requerendo a urgência da batalha. Tácito, que aqui regista um sonho com as funções comuns de premonição e presságio orientador de acção futura, acrescenta-lhe todavia uma tonalidade de ironia trágica, cujo sabor amargo o leitor desvendará em breve. Germânico pode vencer a batalha que empreende, mas as malhas da sua perdição estão já urdidas e o laço da morte não tardará a colhê-lo, a sufocá-lo: nem será sucessor de Tibério, nem viverá mais que uns escassos três anos, e hão-de ser precisamente Tibério e Lúvia Augusta a tramar-lhe o fim. Sonho de uma ilusória e efêmera alegria, engano a que logo a realidade, com crua nitidez, desvendará os contornos, Germânico recorta-se assim, para nós, muito mais trágico na sua condição humana e frágil que desperta a inveja e o ódio, que acicata o

appearance of the dead and defeated Varus also follows a pattern that belongs to poetry and imaginative prose. There is no reason to think that Tacitus had any evidence that Caecina had such a dream, but the tradition of Roman historiography tolerated, or indeed welcomed, such invention."

⁵ Cf. B. WALKER (*op. cit.*, p. 69): "The parallel may not always lead to parallel consequences: when in I. 65 Caecina remembers Quintilius Varus [...] the effect is to impress on the reader the horror of the Roman's situation and to suggest a fear which will not be realised."

que há de pior nos que têm poder de espezinhar, de matar, de tirar a luz aos que lhes podem fazer sombra.

O terceiro sonho, que proponho à nossa reflexão, é mais enigmático e, pela adjectivação escolhida – *nocturna quies*^[6] –, mais indefinido, pelo menos numa primeira leitura. A abrir o livro 16 dos *Annales*, o historiador conta-nos um episódio que, lido inadvertidamente, parece não ser mais que um *fait-divers*, um entre outros, que mostra a loucura e irresponsabilidade de Nero. A história conta-se em poucas palavras: um tal Cesélio Basso, natural de Cartago, teve um sonho em que lhe era desvendado o local onde outrora a rainha Dido tinha escondido o imenso tesouro trazido de Tiro^[7]. Basso deu conta do caso a Nero e este logo pôs em marcha as escavações a fim de esventrar a terra para tomar as riquezas, começando de imediato a gastar, por conta do que arrecadaria, na exuberante e magnífica política de construções com que pretendia mudar a face de Roma^[8]. Como se adivinha, a busca resultou em nada. Ou melhor: saldou-se no suicídio de Basso, para evitar a ira de Nero, bem como no exaurimento do já depauperado erário e na consequente extorsão, por novos e mais selváticos meios, de dinheiro aos súbditos do imperador artista.

⁶ A expressão *nocturna quies* surge num outro passo dos *Annales* (11, 4): aí se conta a desgraça de dois *equites* irmãos, de *cognomen Petra*, que tinham acobertado os encontros amorosos de Mnester e Popeia emprestando-lhes a casa. O pretexto para os condenar foi, porém, o sonho em que um deles teria visto Cláudio cingido com uma coroa de espigas viradas para baixo, tendo ele interpretado a visão como presságio de uma escassez de trigo. Segundo Tácito, outros diziam que a coroa era de folhas brancas de videira, sendo nesse caso interpretada como anúncio, no declínio do Outono, da morte de Cláudio.

⁷ “Woodman [A. J. WOODMAN, “Amateur Dramatics at the Court of Nero: *Annals* 15.48-74”: *Tacitus and the Tacitean Tradition*. Princeton, 1993, p. 128] remarks that the episode that follows the Pisonian conspiracy has been identified as the plot of a satyr play; it takes place in a huge cave (*specum altitudine immensa* [16.1.1]) and relates a tale of Dido’s gold. Both the scenic details and the treasure chest are, in fact, reminiscent of a fragment from Aeschylus’ satyr play *Dictyulci*. Similar scenic elements, however, are already evident in Tacitus’ portrayal of the reign of Tiberius and can be discerned in the banquet scene at the grotto of Spelunca (4. 59. 1-2).” (F. SANTORO L’HOIR, *Tragedy, Rhetoric and the Historiography of Tacitus’ Annales*. Michigan, 2006, p. 226).

⁸ M. T. GRIFFIN (*Nero. The End of a Dynasty*. London, 1984, p. 169) considera que “Tacitus may be unfair to trace heavy spending in 65 to unscrutinised hopes, as Nero had long-standing commitments in the second Neronia and the preparation for Tiridates’ visit.”

Assim resumido o episódio, o leitor insciente ou mais alheado da técnica narrativa de Tácito poderá seguir em frente na leitura dos *Annales* sem se dar conta da dimensão simbólica que o historiador lhe confere. É exactamente isso o que pretendemos trazer a luz, até porque sabemos, pela pena do próprio Tácito (*Ann.* 4, 32, 1-2), que a maior parte dos factos que o historiador lembra podem parecer *parua forsitan et leuia memoratu*, mas que, bem ao contrário, é necessário *introspicere illa primo aspectu leuia*, para dessa análise verificar como de circunstâncias aparentemente fúteis resultaram grandes mudanças e abalos.

Vários aspectos nos interpelam de imediato e exigem a nossa atenção: porque dedica Tácito nada menos que três capítulos ao episódio, dando-lhe tão significativo relevo? Porque o coloca a abrir um livro, conferindo-lhe a evidência que essa disposição consagra? Estas são apenas algumas das pistas que seguiremos para concluir que Tácito lhe atribui um valor simbólico bem definido, o de chave para entender a evolução do principado de Nero e dos seus reflexos na sociedade romana^[9].

Tomemos pois, como guia de análise, os seguintes pontos, para intentarmos discernir a função e a intencionalidade do passo: a localização do episódio no livro 16 e na arquitectura da obra; o cotejo com o que Suetónio regista sobre o mesmo caso; a observação do léxico e das linhas temáticas afloradas por Tácito mercê dessa escolha vocabular.

Se aceitarmos que os *Annales* tinham (ou eram para ter) 18 livros, e que os seis últimos eram dedicados a Nero, tal como os primeiros seis se centravam na figura de Tibério, podemos observar que o livro 4 e o livro 16 constituem o início da 2.^a metade de cada uma dessas hexas. Ora, em ambos os casos, Tácito faz notar que centra aí o momento em que a roda da *fortuna* girou em sentido desfavorável para Tibério e para Nero, respectivamente^[10]. No caso de Tibério, o historiador regista tal

⁹ Cf. V. RUDICH, *Political Dissidence under Nero. The Price of Dissimulation*. London, 1993, p. 132: "A bizarre story of superstition opens the last of the extant books of the *Annales*. Tacitus thought the affair important enough to devote three chapters to it (*Ann.*, 16, 1-3), and it allows us a peculiar insight into the delusory dimension in public as well as private life. [...] This pathetic affair betrays symptoms of a serious financial crisis".

¹⁰ Também no início do Livro II das *Historiae* a *fortuna* surge personificada como força que, enquanto Otão, Galba e Vitélio se sucediam ou coincidiam como aclamados impetradores, em outra parte do mundo, na longínqua Judeia, ia construindo as bases para o

mudança enquanto fruto do poder conquistado por Sejano junto do *princeps*, desencadeando forças negativas que agirão contra o imperador e em prejuízo de Roma. Escreve Tácito sobre essa acção da *fortuna*: *cum repente turbare fortuna coepit*. Quanto ao início do Livro 16, não há lugar a dúvidas: a *fortuna*, na sua arte de ludibriar, de iludir, de jogar com Nero, impõe esse momento de viragem. À semelhança de Tibério, Nero inicia aí – e o relato de Tácito vai acompanhar esse processo – a curva descendente do seu principado.

Num jogo especular que aproxima Nero de Tibério, a personificação da *fortuna* assume, pois, o valor de uma força que age, independentemente do aparente curso dos acontecimentos, independentemente da vontade dos protagonistas da história, e dá vida e sentido a um movimento superior, silencioso e de início imperceptível, que muda o que até aí existia, que retira o mando aos poderosos, e trava – ou desvia – o cutelo dos carrascos. Num caso e noutro, os advérbios, *repente* e *dehinc*, são significativos: aquele mostra a rapidez com que a *fortuna* muda, imprevista nos seus golpes caprichosos; este, marcando o ponto-charneira entre a curva ascendente e a descendente de um principado, desvenda a linha sumamente ténue que separa o domínio absoluto, o poder discricionário que decide sobre a vida e a morte dos outros, do momento em que esse poder começa a fugir das mãos de quem o detinha, a fracção de segundo em que a ruína e a desgraça começam a ganhar corpo, em movimento imparável até que o tirano, por sua vez, seja esmagado e irradiado do número dos vivos.

O advérbio *dehinc*, porém, tem ainda a função de estabelecer a ponte entre o livro 16, que começa, e os acontecimentos narrados no fim do livro anterior^[1]. Por um lado, sublinha a contiguidade temporal entre o momento do aniquilamento da conjura de Pisão e de todos os que nela estavam envolvidos – ou nela foram envolvidos para sumária execução –, e este episódio do tesouro sonhado e não descoberto; por outro lado, realça o contraste, tão ao gosto de Tácito, entre o fastígio do poder de

advento de uma nova dinastia, a dos Flávios: *Struebat iam fortuna in diuersa parte terrarum initia causasque imperio*.

¹ B. WALKER (*op. cit.*, pp. 37-44) ocupa-se do significado e do efeito conseguido pelo início e o fecho de cada um dos livros, bem como das pontes e contrastes estabelecidos entre eles, enquanto instrumento da técnica narrativa do historiador.

Nero, senhor absoluto e incontestado após a sombria repressão dos que se lhe opunham, e o momento em que a *fortuna* o põe à beira do declive em que não mais cessará de resvalar. Lembremos que, no fim do Livro 15, se assiste ao acumular das mostras de servilismo e cobardia dos senadores, entre elas a proposta do *consul designatus*^[12] de, o mais rápido possível e a custas do erário público, se erguer um templo ao divino Nero, homenagem devida por, reprimindo a conjura, ter superado o comum dos mortais. Ora, Nero recusou a distinção, temendo que ela se transformasse em *omen* nefasto prenunciador da sua morte, já que as honras divinas não se prestavam a um *princeps* senão quando ele cessava a sua existência entre os homens. Terminando assim o Livro 15, Tácito acentua a ironia do início do Livro 16, que aponta o princípio do fim de Nero e revela a inanidade das suas precauções: humano e hediondo, foi em vão que o *princeps* prescindiu da glória do templo e da apoteose em vida, pois, de facto, a morte viria em breve e, com ela, a *damnatio memoriae*.

A arte com que Tácito dispõe no tecido narrativo o material de que faz a sua história contribui assim para o desenho dramático das personagens e da acção dos *Annales*. Como numa tragédia, o aumento da tensão no fim dos ‘actos’ e a súbita *commutatio fortunae* mostram-nos a uma luz crua os protagonistas dessa história. No caso de Nero, é a *hybris* dos seus comportamentos, concretamente essa ambição louca, esse *furor* sem limite que o leva a acreditar em Cesélio Basso, e a *dementia* destrutiva por que pauta os seus actos, que o hão-de perder, quando tragédia e irrisão se tocam: e aí, o autor funde indignação e sarcasmo num texto carregado de significado.

Observemos agora o passo da biografia suetoniana de Nero sobre este episódio. Afirmando (§ 30) que, para Nero, a única forma de gozar das riquezas era esbanjá-las, e que, por isso, ele não tinha medida nos gastos, Suetónio dá exemplos do desperdício e excentricidade do *princeps*, especificando que ele despendeu sobretudo em construções como a *Domus aurea* e outras consentâneas com a sua ostentação. Estabelece então uma relação de causa-efeito entre, por um lado, o *impendiorum*

¹² C. *Anicius Cerialis*. Também ele veio a tombar, no ano seguinte (cf. *Ann.* 16, 17). O leitor de Tácito saberá, nesse momento, tirar as devidas ilações sobre a inutilidade de tal acto de bajulação.

furor, o desejo incontrolável de gastar e a megalomania manifestada nas construções executadas ou previstas, e, por outro, dois aspectos: a *fiducia imperii*, a confiança nas riquezas inesgotáveis do império e na sua posição firme no topo da hierarquia de Roma; e a *spes repentina* de arrecadar as imensas riquezas escondidas por Dido que um cavaleiro romano lhe prometera. Comparando o texto de Suetónio com o de Tácito, verificamos que o biógrafo, embora preciso nos pormenores, reduz sucintamente o episódio aos dados essenciais: tesouro de quem, vindo de onde e quando, enterrado onde, supostamente detectado por quem. Se tais dados coincidem com os registados por Tácito – com a simples diferença de que Suetónio não indica o nome, mas sim o estrato social equestre de quem pensou descobrir o paradeiro das riquezas –, o biógrafo não diz, porém, que a informação de Basso provinha de um sonho, ficando o leitor sem saber onde e em que circunstâncias surgiu a notícia do local do esconderijo. Tácito, ao invés, mostrando que a informação tinha origem num sonho – e sonho de uma *turbida mens*, uma mente perturbada – sublinha a vacuidade dos fundamentos que Basso invocou e em que Nero fez fé. Este fica, assim, mais depreciado que na versão de Suetónio, pois deu crédito ao sonho de um desconhecido, empregou tempo e recursos imensos a procurar o que não existia, entregou-se ao esbanjamento sem confirmar se havia de facto um tesouro à sua espera^[13]. Por isso, configura-se como um mau governante que se deixa guiar pela cobiça e, bem pior do que isso, pela insensatez e irresponsabilidade. Suetónio não dá, pois, qualquer dimensão simbólica ao episódio, como Tácito faz. No seguimento do passo, regista apenas o nexo causal das circunstâncias quando diz que essa *spes fefellit* (§ 32) e que a ruína de tal esperança veio colocar Nero em situação melindrosa de insolvência, sem fundos para pagar aos militares no activo e aos veteranos. Numa cadeia de efeitos, Suetónio

¹³ O leitor de Tácito não terá aqui nenhuma surpresa perante a atitude de Nero, que o historiador mostrara já, em 15, 42, como alguém *incredibilium cupitor*, que não olhava a despesas para (tentar) conseguir o impossível, como quando deu início ao projecto de construção de um canal navegável entre o lago Averno, na Campânia, e a foz do Tibre, numa *inrita spes* de que a natureza guardara marcas indeléveis. Tácito sublinha que, nessa ocasião, o *princeps* também se deixou entusiasmar por sugestão alheia: a de Severo e Célere, arquitectos da sua *Domus Aurea*, cujo *ingenium et audacia* se traduziam em querer que a arte proporcionasse o que a natureza negava, usando e abusando dos recursos de Nero.

registra que à avidez do *princeps* não restou senão o caminho das *calumniae* e das *rapinae*, enumerando em seguida as determinações que visavam conseguir, por qualquer meio, o dinheiro que não tinha. Só nesta medida podemos considerar que Suetónio encara este episódio como ‘ponto de viragem’. Mas fá-lo em âmbito bem mais restrito que Tácito, que coloca em episódio tão tragicamente ridículo o princípio do fim de Nero. Além disso, Suetónio não se ocupa do que aconteceu ao cavaleiro. Tácito, pelo contrário, dedica-lhe a atenção suficiente para que possa ser exemplo da vacuidade dos que agiam como o seu *princeps* e dos que se perdiam pela sua própria loucura ou ambição. Registando o seu suicídio, Tácito mostra-o, ainda, como mais um ser humano, um entre tantos outros, que antecipa a morte para se eximir à crueldade inevitável do senhor de Roma: se Nero foi crédulo e entrou numa espiral de gastos confiado numa informação feita de vento, nem por isso o castigo que daria a quem lhe deu tal informação seria menos brutal e implacável.

Por último, observemos mais de perto o texto de Tácito. A primeira palavra do passo – ou melhor, a primeira palavra do livro – é assaz significativa do tom que o historiador quer imprimir ao seu relato: a zombaria, o jogo da *fortuna* com Nero, qual gato que espreita o rato enquanto este se diverte, ciente que está de que o vai apanhar^[14]. Os meios de que a *fortuna* se serviu para provocar o ridículo de Nero e desencadear a sua ruína são de imediato enunciados: um, intrínseco, está no próprio carácter do *princeps*, a sua *uanitas*, vocábulo que aponta para a futilidade do seu comportamento; outro, as promessas de alguém que é louco ao ponto de acreditar numa *imago* surgida em sonhos. Tácito, há que notá-lo, não chega a condenar explicitamente alguém cuja *mens* declara *turbida*: ao insistir na ideia da ilusão (*spem, imaginem, coniectura*) e do desconcerto – marcado pela lítotes *haud dubiae rei*, em paradoxal justaposição aos vocábulos *imaginem* e *spem* – com que Basso crê irrefutável a sua visão (*ut... demonstrabat*); ao dar-lhe um nome, o que o torna indivíduo, ser humano próximo do leitor; e ao revelar-lhe a naturalidade cartaginesa (*origine Poenus*), o que dá alguma consistência a que julgue

¹⁴ E. AUBRION (*Rhétorique et histoire chez Tacite*. Metz, 1985, p. 203, n.3) interpreta: “On peut très bien voir aussi dans ce début de livre un jugement de caractère stoïcien. La fortune se joue de Néron du fait de sa folle ambition (*per vanitatem*)”.

que, *in agro suo*, possa estar o tesouro de Dido, Tácito justifica de certo modo que ele tenha acreditado no sonho^[15]. Com isso – de Nero não diz ele que tivesse o espírito perturbado – acentua o desvario irresponsável e dissipador do *princeps*. À sua ganância devem ter soado como música as referências ao montante e à qualidade do tesouro^[16]: veja-se como o historiador insiste na ideia de grandeza com os adjetivos *immensa*, *magna*, *nimia*, *prae graues* – com a superlativação dada pelo prefixo –, os substantivos *uis*, *pondere*, *opes*, *lateres*^[17] e *columnis*, e a *correctio non in formam pecuniae, sed rudi et antiquo pondere*; como traduz a sedução exercida pela ideia de uma abundância em ouro (*auri*)^[18], escondida durante séculos e agora ao alcance de Nero, pronta a aumentar o muito de que ele já usufruía (*augendis... bonis*); e ainda como, evocando as razões que Basso aduziu para que Dido tenha escondido o seu tesouro, descreve com ironia exactamente os motivos que agora despertam e

¹⁵ O leitor não deixa, porém, de se interrogar: o que levou Basso a dar conta a Nero do que pensava ter descoberto? Vontade de se engrandecer aos olhos do *princeps* e de conquistar favor junto dele? Agiria ele por calculismo, ciente de que Nero, mais tarde ou mais cedo, saberia do tesouro e, se não tivesse sido informado antecipadamente, lho esbulharia na totalidade? Simples fantasia que a sua mente perturbada produziu? Inclina-mo-nos para a última hipótese: de facto, um homem que acredita sem reservas nos seus sonhos não é de molde a guiar-se pelo raciocínio frio, mesmo que, como a grande maioria dos Romanos, pudesse ser levado pela vontade de conquistar as graças do *princeps* como forma de ficar a salvo. Seguimos, pois, a opinião de H. FURNEAUX (*ad 'admirans'*, p. 588): "There seems to be no reason to doubt that Bassus was acting in good faith, under a genuine delusion of his 'mens turbida' (c. I, 1). He had nothing to gain by fraud, and had given money for access to Nero (...). He is now represented as recovering from his delusion ('posita vae-cordia') and as genuinely astonished".

¹⁶ Para a análise das razões que sustentariam "the particular attractions that Bassus' story might have held for Nero", v. DAVID BRAUND, "Treasure-trove and Nero": *Greece and Rome* 30 (1983) 65-66.

¹⁷ Cf. a nota de FURNEAUX, *op. cit.* vol. II, p. 585 sobre o uso de *lateres* no sentido de 'barras de ouro'.

¹⁸ E. CHAMPLIN (*Nero*. Cambridge, Mass. – London, 2003, p. 126) mostra como o tempo durante o qual Nero acreditou que os seus cofres se iam encher de ouro foi decerto um "period of happy suspense", dado que "[g]old indeed glitters everywhere in Nero' reign [...]. Gold was the symbol of the sun [...]. From 64 on Nero tried to make the Golden Age of the Sun a reality, in the most flamboyant way." O mesmo autor elenca os múltiplos aspectos materiais e simbólicos em que Nero baseou a sua propaganda e ostentação no precioso metal.

incendeiam o apetite de Nero (*nimia pecunia lasciuires; cupidine auri... accenderentur*).

Que o principal móbil das acções do *princeps* é a *auaritia*, que a todos contagia, a começar pelos que mais de perto o rodeiam, lê-se em pormenor que Tácito, de forma não anódina, regista: querendo pôr Nero ao corrente do seu suposto achado, Basso desloca-se a Roma e compra a audiência com o imperador (*principis aditum emercatus*). De facto, até os contactos com os súbditos são regulados pela venalidade de Nero, ou, se não de Nero, pelo menos dos que o rodeiam e negociam o acesso ao *princeps* mercê da posição privilegiada que ocupam^[19].

De todo este quadro resulta, lógica, uma conclusão, sintacticamente marcada pela conjunção *igitur* que inicia o cap. 2: não surpreende a reacção de Nero, em absoluto consentânea com o que ele já revelara ser. Tácito aduz então argumentos que transformam o erro de Basso em culpa de Nero: o *princeps* não averiguou nem a credibilidade do informante, nem a da informação, acreditando tão-só no que ouvia; além disso, engrandeceu e exagerou o montante do suposto tesouro muito para além do que Basso lhe dissera. A repetição anafórica dos elementos de coordenação negativos (*non... non... nec*) sublinha o que Nero não fez, para logo, por contraste, se mostrar o que fez^[20]: mandou ir esbulhar *uelut paratam praedam* aquilo a que achava que tinha direito. A aliteração em **p**, a escolha do vocábulo *praeda* de carga semântica negativa, e o particípio *paratam* enquanto espelho da avidez insensata do *princeps*, que acredita na facilidade com que irá deitar a mão a tão fabulosa fortuna, dão realce à despropositada excelência dos meios postos à disposição para as buscas e à gananciosa pressa com que elas se iniciam (*dantur triremes et delectum remigium iuuandae festinationi*).

Tácito detém-se então no reflexo, na cidade, desta louca aventura, dividindo os Romanos em dois grupos, todavia irmanados no assunto que lhes dominava as conversas: de um lado está o povo, tomado por

¹⁹ Tácito mostra de que modo os *ianitores* e os *liberti* de Sejano se serviam do poder conferido pela proximidade do *praefectus praetorio* para, em função do favor ou do desdém que votavam aos que procuravam apoio, regular o acesso ao valido de Tibério. Cf. *Ann.* 4, 74, 4; 6, 8, 5.

²⁰ O jogo com formas do mesmo verbo para referir o facto de Nero não ter mandado investigar a verdade da informação (*nec missis*), mas ter enviado de imediato gente para proceder às buscas (*mittitque*), acentua esse contraste.

idêntica *credulitas*, que se deixa contagiar pela esperança vã do seu amado *princeps*; do outro estão uns quantos *prudentes*, palavra que Tácito decerto escolhe pelo valor etimológico, pois só esses antevêem esclarecidamente o precipício para o qual o imperador arrasta Roma. Deste modo, por semelhança com o *populus* ignorante e superficial, Nero ganha novo traço negativo na sua caracterização. O historiador abre assim caminho para outro tópico de censura e denúncia: a *adulatio* que grassava entre a maioria dos Romanos, tanto mais abjecta quanto vinda de quem tinha a obrigação da superioridade intelectual, como os concorrentes ao prêmio de oratória na segunda edição dos *Neronia*, os *agones* de modelo grego que o *princeps* instituíra para exibir os seus dotes artísticos. Tácito regista com sarcástico desprezo o tema principal que escolheram para encómio de Nero: o facto de ele já não beneficiar apenas das colheitas vulgares e de o ouro não ser retirado tão-somente das minas misturado com outros metais, pois na terra surgira uma nova e surpreendente *ubertas* que os deuses concediam ao fazer brotar (*prouenire*) da terra *obuias opes*, a riqueza fácil que lhe havia de encher os cofres e regalar a megalomania. Depois do sarcasmo, Tácito alia a censura ao juízo crítico, equiparando o grau de *facundia* com o da *adulatio* ao classificar a torpeza de tal comportamento como própria de servos (*seruilia*), mas servos calculistas que usam a seu favor o conhecimento que têm da fraqueza do amo, reconhecidamente sensível à bajulação.

Retomando no vocabulário as notações de ostentação, credulidade e inane insensatez (*luxuria spe inani*), o cap. 3 abre com uma forma verbal de valor incoativo, *gliscebat*, que dá a medida do crescimento dos gastos e dos desmandos de Nero^[21]: enquanto se procuram bens ilusórios, delapidam-se os existentes, consome-se o que há e o que

²¹ O verbo *glisco*, que não se encontra atestado após Tácito, tem como significado primeiro ‘engordar’, sentido que ainda tem em Columela, deslizando depois para o campo moral (cf. A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s.v.). Parece-nos que, neste passo, os dois traços semânticos, engordar e aumentar, se insinuam relativamente a Nero. Note-se, ainda, que, sendo raro o uso deste verbo, Tácito o emprega 23 vezes, tão adequado lhe parece o aspecto incoativo ao crescimento, quase sempre silencioso e traiçoeiro, de forças como a *fama* (*Hist.* 2, 8; 2, 83), a *iracundia* (*Hist.* 4, 25), o *certamen* (*Hist.* 4, 43), a *adulatio* (*Ann.* 1, 1), a *potestas* (*Ann.* 3, 69), a *discordia* (*Ann.* 4, 17), a *saeuitia* (*Ann.* 6, 19), a *perniciēs* (*Ann.* 12, 54), os *flagitia* e a *infamia* (*Ann.* 14, 15), os *pericula*

ainda não há, mas se julga que vai haver. O leitor, que desde sempre soube que não há tesouro, vê que a cadeia de causas e consequências levará ao ponto sem retorno da pobreza de todos e da exaustão dos bens públicos, como sublinha o uso recorrente de vocábulos do campo lexical do esbanjamento: *consumebantur, prodigeret, largiebatur...*

Abandonando o cenário da alienação de Nero, o texto centra-se então no domínio da realidade, mostrando-nos a procura incessante, cada vez mais desesperada à medida que o tempo passava e o tesouro não aparecia (*hunc uel illum locum*), num raio de buscas cada vez mais amplo (*effosso agro suo latisque circum aruis*), num acrescido recurso a homens e auxílios postos ao serviço de tão grande loucura, até que, finalmente (*tandem*), a crueza da realidade irrompe brutalmente contra as certezas de Basso, e ele reconhece que, pela primeira vez – e note-se que, uma vez mais, Tácito sugere um grão de desculpa para o desvario de Basso –, os seus sonhos o iludiram (*elusum*). Só então acorda da sua *uaecordia*, termo que só agora Tácito emprega para definir o delírio em que até aí ele vivera, do mesmo modo que só agora, quando vê a extensão do engano em que caiu, a *imago* do repouso nocturno de Basso é designada por *somnium*, vocábulo não poético e de valor estritamente denotativo. Basso antecipa-se então ao castigo e à crueldade, mas também se exime à vergonha: ao contrário de Nero – Tácito bem o insinua – ele tem, apesar de tudo, *pudor*, tanto quanto é tomado pelo *metus*, encontrando no suicídio uma forma de fuga (*effugit*) a ambos os sentimentos. Só por escrúpulo de rigor da informação Tácito nos dá, sem referir a fonte e insinuando o pouco crédito que lhe dá (*quidam... tradidere*), uma outra versão do desenlace do episódio: a de que Basso teria sido preso, depois solto, mas não sem antes lhe serem confiscados os bens para minimizar o prejuízo de não haver nenhum tesouro. Do que Nero fez em seguida, nada nos diz de concreto o historiador, deslizando uma vez mais, ao dar início ao cap. 4, para o tema do servilismo, desta vez dos senadores na atribuição dos prémios ao *princeps* aquando da realização dos *Neronia*.

Tudo está, porém, dito, ou, talvez antes, insinuado, no desenhar do quadro da alienação geral que grassava em Roma, divididos os

(Ann. 15, 10; 15, 23), a *inuidia crudelitatis* (Ann. 15, 64) e a *luxuria* que, no nosso passo (Ann. 16, 2), cresce e engorda com a esperança inane de mais riqueza.

Romanos entre os que idolatravam as loucuras do *princeps* e os que o adulavam para sobreviverem, restando apenas um simples punhado de homens que viam claro, mas nada podiam fazer sem perderem a vida, espartilhados pela única escolha possível, entre a baixeza do servilismo e a inevitabilidade da morte. À frente do império, um louco cruel, implacável, megalómano e sem freio, alguém que se deixa levar por quimérica ambição e nela assenta o seu modo de governar, comprometendo o bem de todos e cavando a ruína e pobreza de Roma. No desarranjo da sua mente nefasta, mas também patética, Nero não pode descer mais fundo do que neste momento em que o ridículo torna mais pungente a desgraça, personagem grotesca de uma tragicomédia que avança inexoravelmente para a catástrofe final, como escreve Xavier Darcos^[22]. Este episódio configura, pois, o dealbar da fase final do seu principado, no ponto irreconciliável de divórcio entre prudência e desmando.

A partir daqui será o crescendo do terror: Nero vai dominar movido unicamente pela rapacidade e pela violência – e Tácito encontra o tom sublime que traduz a arbitrariedade e a tragédia das mortes e perseguições que se sucedem no livro 16. A partir daqui, ao artista será necessário tão-só adensar os gélidos contornos da angústia, escurecer as sombras do medo, apertar o laço do espanto e da aflição de quem sucumbe, e carregar de tristeza o coração de quem lê^[23], nos *Annales*, o frágil respirar da vida humana.

²² X. DARCOS, *Tacite, ses vérités sont les nôtres*. Paris, 2007, p. 149.

²³ Cf. *Ann.* 16, 16: *at nunc patientia seruilis tantumque sanguinis domi perditum fatigant animum et maestitia restringunt*.

LEITURAS DO *SONHO DE CIPILÃO*: ANTIGUIDADE TARDIA E IDADE MÉDIA

Arnaldo do Espírito Santo

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

PERMITAM-ME QUE INICIE A MINHA COMUNICAÇÃO COM ALGUMAS BREVES ADVERTÊNCIAS, que me servem também de introdução ao tema. A primeira é que ela incide apenas sobre a análise de referências indubitáveis ao *Sonho de Cipião* durante a Antiguidade tardia e a Idade Média, tendo sido deixadas de lado as meras semelhanças ou coincidências verbais, que apesar de tudo poderão ser pertinentes para uma imagem mais completa da pervivência e recepção desse capítulo do livro sexto da *República* de Cícero. A segunda advertência é que a recepção do *Somnium Scipionis*, *Sonho de Cipião*, não pode ser estudada sem se terem em conta os temas fundamentais tratados por Platão que suscitaram grande interesse nos primeiros Padres da Igreja, tanto grega como latina. Zenão de Verona, por exemplo, que faleceu cerca do ano 380 (contemporâneo de Santo Agostinho, mas um pouco mais velho), cita directamente Platão quando quer servir-se de argumentos dos filósofos pagãos para defender a imortalidade da alma. As suas palavras são, no entanto, praticamente as mesmas que as dos autores que citam os mesmos argumentos lidos no *Somnium Scipionis* da autoria de Cícero, que, como é do conhecimento geral, escreveu sob a influência da leitura da *República* de Platão, que imitou e às vezes seguiu à letra. Mas este é um caso raro, para não dizer isolado, e só possível até ao século V-VI, já que à medida que a Idade Média avança se

101

.....
LEITURAS DO
SONHO DE CIPILÃO:
ANTIGUIDADE TARDIA
E IDADE MÉDIA
.....

Arnaldo do
Espírito Santo

perdeu no Ocidente o conhecimento activo da língua grega. Note-se, além disso, que mesmo lendo directamente Platão, Zenão revela ter conhecido e lido a obra de Cícero. A terceira advertência é que o *Somnium Scipionis* foi transmitido isoladamente como parte do Livro VI da República ou em conjunto com o *Comentário de Macróbio*, um filólogo do século IV/V. A última advertência é que, entre um conjunto razoável de temas de interesse, os autores medievais se fixaram em um número restrito deles, privilegiando tópicos como o da música e da harmonia das estrelas, o da astronomia ou das nove esferas celestes, o da descrição da terra e das suas regiões e o da metempsicose ou transmigração das almas. Por tal motivo, vamos encontrar citações literais, referências directas e claras, ou simples alusões, em obras de carácter teológico, filosófico e apologético, em sermões, em tratados de música e harmonia, em manuais de matemática e geometria e em tratados de astronomia.

É este o caso, no século IV, de Júlio Fírmico Materno, que escreveu um tratado de astrologia e uma pequena invectiva contra as religiões pagãs. O aspecto mais característico e interessante deste autor é que as suas alusões reflectem ideias, conteúdos gerais, alguma terminologia ciceroniana do *Somnium*, mas não citações literais. Trata-se de um testemunho de uma leitura distanciada no tempo, assimilada e rememorada em pinceladas esbatidas. Tem-se toda a impressão de que o texto foi lido e estudado na escola e que é utilizado por reminiscência espontânea para falar, muito mais tarde, dos planetas enquanto divindades, que em tom apologético o autor vai combatendo e refutando. O interesse deste género de testemunho ou de leitura é denunciar uma certa forma de transmissão fragmentária que pode corresponder a uma antologia de tipo escolar. Voltaremos a este ponto.

O *Sonho de Cipião* entrou nas considerações da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho pelo viés da questão da metempsicose ou reencarnação sucessiva das almas em vários corpos. No capítulo XX do livro XII, que trata da impiedade daqueles que afirmam que as almas hão-de voltar uma e outra vez às mesmas misérias e aflições desta vida, Agostinho intercala um inciso – «si tamen ista vita dicenda est, quae potius mors est» – que reproduz exactamente o pensamento e algumas palavras usadas por Cícero: «vestra vero quae dicitur vita, mors est»; em tradução do Doutor Francisco de Oliveira: «Aquilo a que vós chamais

vida é que é morte^[1]. É com esta frase e com uma série de raciocínios em cadeia, que não vem a propósito analisar, que Agostinho refuta a teoria da transmigração das almas, pela qual deverão passar, segundo Cícero, todos aqueles que se entregaram «aos prazeres do corpo» e se puseram ao serviço da devassidão, violando as leis dos deuses e dos homens^[2]. Faço notar apenas que, analisados com atenção os passos argumentativos de Agostinho, não se pode deixar de concluir que ele refuta Cícero com o próprio Cícero. Dos tópicos do *Somnium* que mais pareceriam coadunar-se com a doutrina cristã nada resta na obra de Agostinho, pelo menos em referência directa.

Tal como os autores do século IV, o historiador Orósio (século V) refere-se ao *Sonho de Cipião* de forma indirecta e vaga, deduzindo da frase «tu eris unus, in quo nitatur civitatis salus, [...] si impias propinquorum manus effugeris» (em tradução de Francisco de Oliveira: «Tu serás o único em quem se apoiará a salvação da cidade, [...] se escapares às mãos ímpias de parentes»), deduzindo desta frase, repito, que a própria mulher do Africano esteve implicada na morte dele. O que importa, mais uma vez, é a tipificação do testemunho da recepção, que provavelmente terá sido feita também nos bancos da escola. Com efeito, segundo a «Quadrige de Méssio», como lhe chama Cassiodoro^[3], referindo-se à obra de Arusiano Méssio (século IV), *Exempla elocutionum*, que reunia uma lista alfabética de regências de substantivos, adjectivos, verbos e preposições, com carácter normativo, e que se encontrava ainda em uso na escola do séc VI, sabemos que Cícero era

¹ Cícero, *Tratado da República*. Tradução do latim, introdução e notas de Francisco de Oliveira, Lisboa, 2008, p. 233.

² «Namque eorum animi, qui se corporis voluptatibus dediderunt earumque se quasi ministros praeberunt impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur.» (Cic., *De Republica*, liv. VI, 29).

³ «Regulas igitur elocutionum Latinarum, id est [forte, ut est], quadrigam Messii omnimodis non sequaris, ubi tamen priscorum codicum auctoritate convinceris. Expedit enim interdum praetermittere humanarum formulas dictionum, et divini magis eloquii custodire mensuram.» (CASSIODORUS VIVARIENSIS, *De institutione divinarum litterarum*, CAPUT XV. Sub qua cautela relegi debeat coelestis auctoritas, PL 70:1128 [Cassiodoro: século VI; cônsul em 514; c. 550 funda Vivarium]). A obra de Arusiano Méssio está editada em Keil, *Grammatici Latini* 7. 449-514. Cf. Simon Hornblower – Antony Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1996, p. 185.

um dos quatro principais autores («quadriga») do cânone escolar, juntamente com Vergílio, Terêncio e Salústio. E podemos conjecturar que o texto do *Sonho* era lido em edição autônoma como parte do *Tratado da República*, pois não encontramos, para esta época, qualquer referência ao *Comentário* de Macróbio. É certo, ou quase certo, que Agostinho leu o *Comentário* de Macróbio, como denunciam as suas alusões a Platão, que são as mesmas e quase pelas mesmas palavras de Macróbio^[4]. No entanto, a remissão de Agostinho é feita para o *De Republica* e não para o *Somnium Scipionis*, um título que como unidade literária foi criado por Macróbio. Aliás, a primeira referência expressa a uma obra de Macróbio, de que me dei conta, foi feita por Cassiodoro na primeira metade do século VI, e não remete para o *Sonho de Cipião*, mas para uma questão de etimologia, tratada nos *Saturnalia*^[5]. O *Sonho de Cipião* é citado, através do *Comentário* de Macróbio, apenas em finais do século IX e princípios do século X, por Regino Prumiense, no *De harmonica*^[6].

Faço aqui um desvio na minha exposição para observar o seguinte. Regino Prumiense cita primeiramente o *Sonho* pelo *De Musica* de Boécio, introduzindo a citação com a mesma fórmula: «Cícero apresenta uma ordenação inversa»^[7]; mas enquanto Boécio remete para «o Livro VI da República», o Prumiense substitui essa designação pela de *Sonho de Cipião*, revelando conhecer «o Livro VI da República» organizado em

⁴ As alusões de Agostinho a Platão são as seguintes: «Nonnulli nostri, propter quoddam praeclarissimum loquendi genus, et propter nonnulla quae veraciter sensit, amantes Platonem, dicunt eum aliquid simile nobis etiam de mortuorum resurrectione sensisse. Quod quidem sic tangit in libris de Republica Tullius, ut eum luisse potius, quam quod id verum esset, affirmet dicere voluisse. Inducit enim hominem revixisse, et narrasse quaedam quae Platonice disputationibus congruebant» (*De Civ.*, PL 41: 795). Basta comparar a afirmação de Agostinho – «Quod quidem sic tangit in libris de Republica Tullius, ut eum luisse potius, quam quod id verum esset, affirmet dicere voluisse» – com o comentário de Macróbio – «Hanc Cicero fabulam, licet ab indoctis quasi ipse vere conscius doleat irrisam, exemplum tamen stolidae reprehensionis vitans, excitari narraturum, quam reviviscere maluit.» (in PL 41: 795.), para ver a semelhança do ponto de vista, do vocabulário e das ideias.

⁵ «Macrobius quoque Theodosius in quodam opere suo gentem dicit Cyclicranorum fuisse juxta Heracleam constitutam, composito nomen ἀπὸ τοῦ κύλικος [apó tou kílíchos], quod poculi genus una littera immutata calicem dixit.» (*Expositio in Psalterium*, PL 70:95).

⁶ PL 132: 489.

⁷ «Cicero contrarium ordinem facit.» (Boécio: PL 63: 193; Regino Prumiense: PL 132: 489.)

edição autónoma: «pois, no *Sonho de Cipião* afirma»^[8] etc., e segue-se o que afirma. Um pouco adiante, porém, acrescenta que «quem quiser saber mais deve ler o segundo livro de Macróbio, egrégio filósofo, no *Sonho de Cipião* acima referido^[9]. Este é um dado importante sobre as possibilidades de leitura que os manuscritos forneciam. Por fim, ainda uma pequena nota sobre Regino. O seu texto, extremamamente técnico, numa linguagem musical altamente especializada, depende directamente de Boécio, com pequenas variantes de pormenor. De Cícero, transcrevem ambos, citando, o parágrafo em que ele fala da música das esferas, dos sons graves e dos sons agudos, e da relação entre a velocidade e a agudeza do som^[10]. E conclui com uma nota interessantíssima, que passo a traduzir: «Acrescento apenas que não só os filósofos dos gentios, mas também os vigilantes pregadores da fé cristã estão de acordo quanto à Harmonia celeste^[11]. A satisfação com que o diz é um bom indício de que em relação a outros aspectos havia desacordo, como veremos.

E com isto volto ao fio da exposição, deixando de lado os meandros da transmissão do texto, para me fixar novamente no que dele opinam os autores que o citam e com que propósito o fazem. E situo-me agora, retomando a ordem cronológica, em um autor do século VI, Boécio (480-524), que desenvolveu um abundante discurso, muito retórico, sobre a pequenez da glória humana, limitada pelo espaço e pelo tempo. Grande parte desse discurso, aliás interessante e persuasivo, está construído sobre dois tópicos igualmente desenvolvidos por Cícero, que além de glosado é também referido pelo nome, sem indicação da obra, vagamente identificada por «quodam loco», mas

⁸ Boécio: «Nam in VI lib. de Republica sic ait» (PL 63: 193). Regino Prumiense: «Nam in Somnio Scipionis ita asserit» (PL 132: 489).

⁹ «haec plenius scire desiderat, legat secundum librum Macrobiani egregii philosophi, in supradicto Somnio Scipionis.» (PL 132: 489).

¹⁰ «et natura fert, ut extrema ex altera parte graviter, ex altera autem acute sonent. Quam ob causam summus ille coeli stellifer cursus cujus conversio est concitator, acuto et excitato movetur sono, gravissimo autem hic lunaris atque infimus. Nam terra nona immobilis manens [Boécio: ima] una sede semper haeret.» (Cícero, *De Republica* VI, 18; Boécio, PL 63: 193; Regino Prumiense, PL 132: 489).

¹¹ «Hoc unum addimus, non solum gentilium philosophos, verum etiam Christianae fidei strenuos praedicatores in hac coelesti harmonia assentire.» (PL 132: 489).

que se depreende ser *A República, Sonho de Cípião*, visto que é resumido um passo fácil de identificar: «nondum Caucasum montem Romanae reipublicae fama transcenderat»^[12], que corresponde a «num aut tuum aut cuiusquam nostrum nomen vel Caucasum hunc, quem cernis, transcendere potuit?» (em tradução: «Acaso [...] conseguiu o teu nome ou o de qualquer de nós ultrapassar o Cáucaso que vês aqui [...]»^[13]? Este discurso sobre a fama, ou contra o desejo e a ambição dela, estava destinado a inspirar todos os discursos, mais ou menos moralistas, que se seguiram, alargando a transmissão indirecta do *Sonho de Cípião*, que muitos escutaram da boca de pregadores sem saberem que estavam a ouvir palavras e pensamentos de Cícero.

No século VII/VIII, Isidoro de Sevilha foi um dos autores que utilizaram o *Sonho de Cípião* para falar de astronomia. Sem indicar a sua fonte, provavelmente Macróbio, Isidoro resume, nas suas definições, o passo em que Cícero diz que «Novem tibi orbibus, vel potius globis, connexa sunt omnia», servindo-se nesse caso da terminologia cicero-niana^[14]. Neste tópico específico da concepção astronómica veiculada pelo *Somnium*, Isidoro revela-se um dos mais perspicazes leitores na apreensão do conteúdo da obra, focalizando em poucas palavras o máximo de informação, no que diz respeito ao número das esferas, à harmonia que produzem movendo-se, à conexão que fazem de todo o universo existente e ao sentido inverso do seu movimento. Tudo isso é resumido em poucas palavras, sem que se apaguem as provas da fonte de que deriva. Com efeito, palavras e expressões como «motu», «orbibus», «connexa», «retro», «contrario», «versari», são as mesmas que Cícero utiliza. Além disso, para que não haja dúvidas, Isidoro declara logo de início que estas são as opiniões dos *philosophi*, termo com que genericamente designa os sábios antigos, em cujo número entra Cícero.

No chamado Renascimento Carolíngio, finais do século VIII, princípios do século IX, temos um testemunho muito evidente da presença do *Somnium Scipionis* na obra de Dungalus Reclusus, Dúngalo ou Dúngal de

¹² PL 63: 711.

¹³ Cícero, *op. cit.*, p. 238.

¹⁴ «Philosophi autem mundi septem coelos, id est, planetas globorum consono motu introduxerunt, quorum orbibus connexa memorant omnia, quos sibi innexos et velut insertos versari retro et e contrario certis motibus ferri arbitrantur.» (PL 82: 171 e 83: 986).

Reichnau, um monge erudito, de grande reputação na corte carolíngia, que escreveu um tratado sobre os eclipses. Entre várias referências ao *Somnium*, identificado pelo nome do seu autor, Cícero, encontra-se a ordem das esferas dos sete planetas, que Dungalus analisa e compara com as de Arquimedes, de Platão, dos Caldeus e dos Egípcios^[15]. Um elemento importante, e que vai marcar a mentalidade ocidental, é a insistência na afirmação categórica da centralidade e imobilidade da terra relativamente ao universo^[16].

Umás sete a oito décadas após a morte de Regino Prumiense, a quem já me referi, a propósito dos meios e processos de transmissão do texto, o *Sonho de Cípião* é citado, em finais do século X, por Helerperico Sangalense no *Liber de Computo*, que nos informa que os Egípcios foram os primeiros a dividir o ano lunar em doze partes, ou doze meses^[17]. Refere-se, é claro, a um comentário de Macróbio e não ao texto de Cícero. Depois de Regino Prumiense e de Helerperico de Saint Gall, surgem vários autores, do século XI ao XIII, que merecem um tratamento individualizado.

O primeiro de entre eles é Aribio Scholasticus, que, cerca de 1070 no seu *Tratado de Música* (*De musica*), escreveu uma fórmula para calcular a circunferência de um círculo a partir do diâmetro do mesmo círculo, fórmula aplicável à construção de flautas. Era tão universal a difusão do *Somnium* e do *Comentário* que se tornara útil até para os fabricantes de instrumentos musicais. Eis as palavras de Aribio Scholasticus, em tradução: «Diz Macróbio no *Comentário ao Sonho de Cípião*: todo o diâmetro de qualquer circunferência, triplicado e acrescido da sua

¹⁵ «Ita Cicero describit, cui Archimedes et Chaldaeorum ratio consentit. Plato vero a luna sursum secundum, hoc est, inter septem a summo locum sextum solem tenere confirmat, secutus Aegyptios omnium philosophiae disciplinarum parentes, qui ita solem inter lunam et Mercurium locatum volunt.» (*Epistola de duplici solis eclipsi*, PL 105: 450).

¹⁶ «Denique quia totius mundi ima pars terra est, aetheris autem ima pars luna est, lunam autem terram sed aetheream vocaverunt, immobilis autem ut terra esse non potuit, quia in sphaera quae volvitur nihil manet immobile praeter centrum; mundanae autem sphaerae terra centrum est, ideo sola immobilis perseverat» (*Ibidem*).

¹⁷ «Primos namque Aegyptios, quos prae caeteris nationibus hujus artis peritia calluisse, divinae et humanae produnt litterae, iter illud solis, per cujus discursum annum explet circulum, in duodecim partibus emensos testatur Macrobius. Quod, qua industria fecerint, qui plenius nosse desiderat, ejusdem Macrobiani commentum de Somno Cipionis (sic) legere studeat.» (PL 137: 23).

sétima parte, dá a medida do círculo. Estas são palavras de Macróbio. Por isso, seguindo a sua autoridade, tripliquemos o diâmetro do círculo e acrescentemos-lhe a sétima parte do diâmetro»^[18]. O importante a notar está no facto de Macróbio ser apontado como uma *auctoritas*, uma autoridade em matéria de acústica. Tudo porque Cícero se refere à música produzida pelo movimento dos astros. Mas o que não é menos importante é notar também que o comentário de Macróbio condicionou toda a recepção medieval do *Sonho de Cipião*, ditando o tratamento de tópicos acessórios, deixando na sombra as questões de fundo que passavam pela política e pela sua relação com a ética.

Se há pregadores moralistas que elevam a sua voz no púlpito contra a inutilidade do saber medir as distâncias entre os astros e sobre a configuração do universo, outros há que, que na linha de interpretação de Aribio Scholasticus, consideram o *Comentário ao Sonho de Cipião* uma autoridade, aproveitam todo o tesouro do seu saber e o põem ao serviço da retórica da persuasão, tirando dele novos motivos para cativar o auditório. É essa a estratégia de Pedro Damiano (século XI), um dos homens mais eruditos do seu tempo. Em um dos seus Sermões, percorre alguns tópicos do *Somnium*, em particular aqueles que se referem à esfera celeste que envolve os sete planetas e ao movimento em sentido contrário destes em relação àquela. Submetendo estes dados objectivos ao modelo interpretativo dos quatro sentidos do texto – histórico, alegórico, tropológico e anagógico – Pedro Damiano tece as seguintes alegorias. A esfera do céu, que inclui dentro de si os sete planetas, designa o corpo humano no qual está encerrada a alma racional^[19]. E assim como os planetas são sete, assim também são sete os dons do Espírito Santo, infundidos pela graça na alma humana^[20]. O mesmo procedimento alegorizante é aplicado ao sentido espiritual que se pode extrair do facto de a esfera girar no sentido do poente e

¹⁸ «Dicit Macrobius de somnio Scipionis: Omne diametrum cuiusque orbis triplicatum cum adjectione septimae partis suae mensuram facit circuli. Haec sunt verba Macrobi. Unde ejus auctoritatem sequentes praescripti circuli diametrum triplicemus, septimamque diametri simul adjungamus». (PL 150: 1340).

¹⁹ «Quid enim sphaera coeli, quae planetas includit, nisi corpus designat humanum, quod rationalem animam contegit?» (De brevitae vitae Pontificum Romanorum, PL 145: 477).

²⁰ «Quae videlicet anima quasi septenario planetarum numero continetur, dum totidem sancti Spiritus donis imbuitur.» (Ibidem).

os planetas no sentido do nascente. Segundo Pedro Damiano os movimentos da esfera e dos planetas, que se deslocam no sentido contrário da esfera, significam as tendências opostas da carne e do espírito. Por isso, a alma racional, tal como os planetas, esforça-se por se dirigir para o Oriente animada pelo Espírito de Deus, que é o princípio de que nascem todas as coisas, ao passo que a carne tende, como a esfera, para o Ocidente, arrastada pelo peso do pecado^[21].

Como se vê, mais uma vez desaparece deste tipo de leitura qualquer ligação ao significado ético-político do *Somnium*, para, em lugar disso, alguns dos seus tópicos passarem a produzir sentidos ascético-morais. O que não deixa de ter o seu interesse dentro de uma teoria literária não predeterminada, exclusivamente, pela intenção do autor, mas antes aberta às vicissitudes do tempo e dos ambientes de recepção, única forma de o manter vivo e significativo.

E não se pense que São Pedro Damiano é um caso isolado deste tipo de interpretação, já que ele próprio, sem referir o nome do autor, atitude habitual na sua época, se limita a copiar grandes segmentos de texto que se lê em Hermann de Reichnau (1013-1054), seu contemporâneo, autor de um tratado sobre o astrolábio^[22]. São vários os autores em que, aqui e ali, são visíveis tais alusões eruditas, que exibem algum conhecimento de índole astronómica para cativar o interesse e a atenção dos leitores ou dos ouvintes. É esse o caso, entre muitos, de Martinho de León, que se serve predominantemente de informação de segunda mão lida em Isidoro de Sevilha, ainda que alguma dela remonte ao *Somnium Scipionis* ou ao comentário que dele fez Macróbio^[23].

Mas há pregadores que leram e leram o *Somnium* (quando, onde e como não o dizem, não obstante terem-se deixado impressionar vivamente pela sua leitura), e que, embora clamando, ao contrário de Pedro Damiano, contra a filosofia mundana que começava a assomar no ensino da reforma universitária dos séculos XI-XII, e embora vociferando invectivas contra a «saecularem scientiam»: «Quid enim habet in se

²¹ «Planetæ igitur septem enituntur ad ortum, cum anima rationalis instinctu sancti Spiritus incitata redire conatur ad Deum, quem rerum omnium constat esse principium. Sphaera vero prolabitur ad occasum, cum caro, neglectis superioribus, gravatur in immitiorum.» (*Ibidem*).

²² Cf. PL 143: 408.

²³ Cf. PL 208: 574-575 e 1104.

utile de ideis Platonis disputare, Somnium Scipionis revolvere»^[24], são todavia um excelente testemunho de uma certa forma de recepção do texto. E são-no, antes de mais, pelas interrogações que nos colocam: que pensaria realmente um pregador quando clamava contra a inutilidade dos debates académicos sobre as obras dos filósofos antigos, entre os quais se incluíam Platão e Cícero? E, sobretudo, que ficaria a pensar um cristão do século XII, ouvinte ou leitor de um sermão deste tipo? Haveria ou não alguma relação entre o tema do sermão e a assembleia a quem se dirigia, entre algo que estava a acontecer e que vinha pôr em causa a observância dos princípios religiosos vigentes?

Responder a estas perguntas é nada mais que desvendar o sentido da leitura e da influência que os textos pagãos tinham na criação de uma nova mentalidade. Embora esteja subjacente, nas interrogações retóricas do pregador, que é uma perfeita inutilidade «disputar acerca das ideias de Platão» e «revolver o sonho de Cipião», não é muito explícita a razão das suas invectivas. No entanto, pode-se afirmar com alguma probabilidade que o pregador, Absalão de Springiersbach, falecido em 1096, receava as consequências, que já se faziam sentir na vida moral e religiosa, de um saber que não jorrava directamente das fontes sagradas da Escritura. Sobretudo era algo de novo que se avizinhava, uma nova maneira de ver e de pensar, que gerava uma nova atitude, não purificada pelas águas do Jordão nem baptizada pela Igreja. Platão e Cícero – e este no mais «cristão» dos seus livros, onde se defende a imortalidade da alma, onde se diz que esta vida na terra, comparada com a do além, é como se fosse morte, onde se rejeita o suicídio e se afirma que só Deus é senhor da vida – são o exemplo dessa perigosa «popularis sophismatum implicatio et cognitio rerum subtilium» em que muitos encontraram a sua perdição e extermínio. Por isso, o pregador não se cansa de repetir, inflamado: «O Graeci! Graeci, semper pueri estis, nec ulla in vobis cana scientia est» – «Ó Gregos! Ó Gregos! Nunca deixais de ser crianças; e em vós não existe uma sabedoria adulta»^[25].

É claro que a sabedoria madura era, para este pregador, aquela que se continha nos textos sagrados, que se situavam a um nível acima

²⁴ Absalão de Springiersbach, *Sermones*, PL 211: 52.

²⁵ *Ibidem*.

de todas as patranhas mitológicas e de todas as infantilidades dessa «ciência mundana», racionalista, exterior à fé, que era a da filosofia grega, com o seu emaranhado de escolas e teorias sobre o conhecimento, sobre a constituição do universo, sobre a origem das almas, sobre a ética, etc. Não que a «ciência mundana», «a implicação dos sofismas» ou «o conhecimento de coisas subtis», como diz o pregador, fossem condenáveis em si mesmos; mas porque «Cristão que verdadeiramente professa o verdadeiro Deus, só pode assumir a ciência mundana para sua erudição, depois de, como se de uma noiva gentia se tratasse, lhe aparar as unhas e lhe cortar o cabelo, ou seja, depois de lhe cortar os fingimentos e as superfluidades»^[26]. Nada de novo. Pois que desde o princípio, no meio das grandes controvérsias entre Cristianismo e paganismo, que remontam à idade patristica, prevaleceu a doutrina de que a cultura e a ciência profana só podem entrar no santuário do dogma e da ética cristã depois de expurgadas e purificadas dos seus vícios e erros. Aos Gregos, criadores de uma filosofia do conhecimento assente na razão humana, censura-se-lhes que não vão além de propor às crianças a aprendizagem das raízes do saber, sendo incapazes de ensinar aos mais velhos uma forma ou norma de viver segundo o bem^[27]. E é aqui que está o fundamento da questão: um conflito, eu diria imaginário, entre a ética do comportamento e a razão especulativa, focado muitas vezes entre religião e filosofia, ou entre revelação e razão. Quando os dados do problema deste conflito imaginário forem equacionados na sua devida dimensão, então Cícero e todos os filósofos hão-de adquirir estatuto de fontes complementares de sabedoria, não já para crianças, mas adulta e para adultos.

Entretanto não é diferente deste o tom geral das palavras de Hélinand de Froidmont quando proclama, nas suas «Fioretti», que é ciência tola e sabedoria insensata conhecer umas tantas inanidades, ignorando o que é verdadeiramente necessário. O mais importante é cada um conhecer-se a si mesmo. De que serve ao homem saber as medidas do universo, o tamanho das estrelas e da terra, se se desconhecer

²⁶ «Christianus vere Deum confitens, potest ad eruditionem suam assumere, rasis tamen unguibus et capillis, hoc est praecisis figmentis et superfluitatibus» (*ibidem*).

²⁷ «pueris tantum radices proponuntur discendi, non provecitis forma bene vivendi» (*ibidem*).

a si mesmo^[28]? Na aparência, nada disto é diferente do tom geral de condenação da ciência profana. De facto, porém, situa-se no ponto de vista da filosofia socrática aplicada à mística e à ascese monástica: sem «o conhecimento de si», tema de um dos seus tratados, nada é útil nem salutar para os mortais, porque só esse conhecimento ensina a «desprezar as coisas terrenas e a amar as do céu»^[29], sentença que reproduz de perto o pensamento da sentença do *Somnium*: «haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito»^[30]. É este, pois, o contexto em que o *Somnium* é citado e que tem como resultado a defesa dos princípios da moral cristã consignada nos dois maiores mandamentos: «timere Deum, diligere proximum», e ainda em «cavere peccatum». A esta nota sobre a cristianização do oráculo grego *gnothi seauton* e a sentença de Cícero «Deum te igitur scito esse»^[31], acrescento outra para dizer que Helinando considera que tanto o oráculo délfico como o orador romano levariam, pela sobranceira e pela arrogância de uma tão grande elevação do homem, «à ambição da honra e ao desejo de dominar, sob o véu da liberdade^[32]». Em última análise, Helinando, além de se revelar um leitor atento e um meditador fervoroso do *Somnium*, mostra também como é possível criticar, limpar e adaptar os textos profanos ao essencial da espiritualidade, da teologia, da ascese e da moral, não apenas do convento, como ainda do homem comum. Não obstante as voltas que levam, os princípios da filosofia moral clássica são perfeitamente encaixados no espírito da *philosophia christiana*, que o mesmo é dizer na prática da vida religiosa contemplativa^[33].

²⁸ Stulta scientia est, et insipiens sapientia supervacua noscere, necessariis ignoratis. Quid enim prodest homini scire metiri mundum, et nescire seipsum? (*Flores Helinandi*, PL 212: 723).

²⁹ «absque hac scientia nihil mortalibus est utile, nihil hominibus salutare. Haec in primis necessaria est, et si sola sit sufficit. Docet enim hominem [...], et terrena despiciere, et amare coelestia.» (*Ibidem*).

³⁰ Cícero, *De Republica*, VI, 20.

³¹ *Idem*, VI, 26.

³² «ut crederent se ortos ex deorum genere, quos fuisse homines audiebant, ut ita provocarent illos ad contentionem mutuam, et ambitionem honoris, dominandique libidinem sub velamine libertatis.» (*Flores Helinandi*, PL 212: 723).

³³ «Denique sapientes Graeciae de hoc oraculo consulti a regibus, nihil aliud respondebant, nisi quod homini cognoscendum erat se esse de genere deorum. Hinc et Macrobius super

Mas para matizar e ampliar este ponto de vista, passo ao autor seguinte. É ele Manegoldus, ou Manegold, de Lutenbach (c. de 1030- c. de 1103), que coloca Macróbio e, por arrasto, o *Sonho de Cípião*, ao lado da heresia ou obras de conteúdo herético, má recomendação, suponho que pouco atendida, para um texto que se lia e divulgava amplamente nos meios universitários dos séculos XII/XIII. A questão era complexa e tocava dois tópicos que Cícero herdara directamente de Platão. Refiro-me, em primeiro lugar, à natureza, origem e metempsicose da alma. Manegoldus não pode aceitar que a mesma alma humana possa penetrar e vivificar qualquer corpo animado sem se distinguir dele^[34], nem que a alma seja formada por partes sucessivas, como um todo material^[35]. Essas razões são suficientes para relegar Platão, Cícero, Vergílio e Macróbio para o inferno das ideias perigosas que punham em risco a fé dos crentes. Não foi para isso, clama Manegoldus, não foi para isso, ou seja, para medirmos as zonas do firmamento, nem para discernirmos as órbitas e os movimentos dos astros, nem para estudar a filosofia do mundo, que se aplica a um objecto perecível, não foi a isso que o Criador nos chamou^[36]. Posta a questão nestes termos, o reencontro do cristianismo com certos aspectos da filosofia antiga não dera um passo em frente, pois partiam ambas de princípios e sistemas irredutíveis. E, neste impasse, o conselho de Manegoldo é: «Não queirais saber das idas e vindas do sol (*solis anfractus*), nem do vaguear da lua, a que se aplicaram mais do que deviam os filósofos do Mundo^[37].» O problema mais grave, ainda segundo o mesmo autor, é que os intelectuais,

somnium Scipionis animas dicit de coelo lapsas in corpora, et hanc esse animae perfectam sapientiam, dum corpore utitur, si unde orta sit, recognoscat» (*Ibidem*).

³⁴ «ut per quaedam quasi deliramenta a numeris tracta consideratione eandem animam quodlibet animatum corpus indistincte penetrare et vivificare ostenderet, cum de Deo fabricante animam loqueretur, praedictarum essentiarum commistionem fermentum appellans» (*Contra Wolfelmum*, 155: 153).

³⁵ Primam, inquit, ex omni fermento partem tulit, hinc sumpsit duplam partem prioris, tertiam vero hemioliam secundae, et alia quaedam, quae pro nihilo ad memoriam reduceremus, quoniam ipsa suae obscuritatis insolentia animum auditoris obtundunt.» (*Ibidem*).

³⁶ «Non enim creator temporis ad dimetiendas plagas coeli et planetarum concursus sive motus siderum discernendos. seu ad mundanae philosophiae studium, quod totum pene circa peritura expenditur, amatores perennis vitae vocabat» (*Ibidem*, PL 155: 168).

³⁷ «Nolite inquirere, vel evagationem lunae, quibus nimis mundi philosophi studuerunt» (*Ibidem*, PL 155: 168).

os mestres universitários e até os próprios pregadores ensinam estas teorias, sem se darem conta de que são *damnosas*, prejudiciais para a fé dos crentes^[38]. Este género de declarações fundamentalistas é sempre muito interessante, porque nos revela que a difusão das ideias era tão ampla que já ninguém conseguia controlá-las, por mais que o nosso autor incitasse as pessoas a não as ler nem ouvir: «mirum tamen erit, si non audita contemnatur»^[39].

Outro autor desta última série cronológica, outro em vários sentidos, é Pedro Abelardo, uma das mais sedutoras personalidades dos séculos XII/XIII, que nos faz sentir que a mudança de mentalidades é a revolução mais difícil da história e que muitas vezes depende apenas do tempo que levam as boas ideias a sedimentar e a produzir os seus frutos. O mesmo Platão e o mesmo Macróbio que acabámos de ver apodado de fonte de ideias *damnosas*, vemo-los em Abelardo citados e defendidos como mananciais de sã doutrina.

Abelardo começa por contar uma história. Dizem que uma santa mulher, em tempo de perseguição, para evitar ser violada, se atirou ao rio e morreu, e por isso é venerada como Mártir na Igreja Católica. «Não me atrevo a fazer um juízo sobre isto^[40]», confessa Abelardo. E admite que a Igreja tenha motivos para justificar este suicídio e para o catalogar na categoria de martírio. Mas, e neste *mas* está o perigo, ou a ameaça perigosa de que falava Manegoldo, mas consideremos, diz Abelardo, «Macróbio, Livro I (cap. 13) *De somnio Scipionis*». O que isto significa é que os princípios sadios do humanismo racional, e de uma ética da razão, podem ser postos a par de práticas tradicionais supostamente assentes nos textos sagrados, ou deles vagamente deduzidas.

Podem crer que esta foi uma grande reviravolta, uma grande revolução, na passagem da mentalidade medieval para a moderna. E quais são os fundamentos em que se apoia Abelardo? São o respeito sagrado pela vida humana, com fundamento no excerto que vou ler na

³⁸ «et per te ipsum cognovi morbum tuum: obtestans utrum ita tibi in perceptione illarum sententiarum acquiesceres ut eas credentibus non intelligeres esse *damnosas*.» (*Ibidem*, PL 155: 151).

³⁹ «Si quis vero ea audire desiderat, ab eodem Platone, sive a Macrobio, qui easdem tenebras quodammodo elucidandas suscepit, haec animadvertere poterit; mirum tamen erit, si non audita contemnatur.» (*Ibidem*, PL 155: 153).

⁴⁰ «De his nil temere audeo iudicare» (*Sic et non*, PL 178: 1604).

tradução de Francisco de Oliviera: «Ó mais santo e melhor dos pais, já que esta é que é a vida [ou seja, a vida no além], como ouço dizer ao Africano, por favor, porque me detenho na terra? Porque não me apresso a vir para aqui para junto de vós?» «Não é assim!» disse ele. «Sem aquele deus [...] te libertar dessa cadeia do corpo, não pode ser patenteada a entrada para aqui. [...] É por isso que tu, Públio, e todos os homens piedosos devem reter a alma na cadeia do corpo e, sem ordem daquele por quem ela vos foi dada, não deveis imigrar da vida humana, para não parecer que virais costas à função que foi destinada aos homens por deus^[41].» E Abelardo prossegue alegando passos de Platão em favor deste pensamento, e dando lugar a considerações várias sobre as duas mortes, «unam animae, animalis alteram», «uma da alma, outra do corpo animal», explicando que «O homem morre quando a alma o deixa sem vida, de acordo com a lei da natureza: e morre também quando a alma, ainda posta no corpo, despreza as seduções do corpo e se despoja das doces insídias da ambição e das restantes paixões^[42].»

Era esta a solução. Por aqui se abria o caminho a uma leitura do *Sonho de Cipião*, sem condenações nem anátemas, impostos pelas circunstâncias e pelos tempos em que foi sendo lido. Muitos pregadores leram Abelardo, e por ele seguiram a teoria das duas mortes, associando-a de alguma maneira ao contexto em que a leram. Foi isso o que fez o Padre António Vieira. E foi esta a abertura em geral a novas leituras e a novos motivos de interesse que levaram Duarte de Resende a traduzir o texto, cuja edição quinhentista está a ser publicada pela minha colega, Doutora Ana Maria Tarrío.

E concluo com uma das mais preciosas e mais eficazes formas de transmissão do pensamento do *Sonho de Cipião*, a qual consiste em um livrinho de sentenças, de um autor anónimo, atribuído a Beda, o que pode indiciar que se situa no ambiente da reforma carolíngia, pelos finais do século VIII. O opúsculo divide-se em duas secções: na primeira

⁴¹ Op. cit., pp. 233-234.

⁴² «Homo enim moritur, cum anima corpus reliquit solutum lege naturae; mori etiam dicitur, cum anima adhuc in corpore constituta corporeas illecebras philosophia docente contemnit et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exuit passiones.» (*Sic et non*, PL 178: 1605).

são alinhadas as sentenças tiradas de Aristóteles em grande quantidade; na segunda as de Cícero. As de Aristóteles estão ordenadas por ordem alfabética da primeira palavra. As de Cícero estão organizadas por obras. As primeiras oito pertencem ao Livro VI da *República* e estão dispostas pela ordem em que ocorrem na obra.

O conjunto das sentenças dá uma excelente síntese dos tópicos principais da obra, e até da sua estrutura. Em primeiro lugar, a justificação natural do sonho como manifestação nocturna da actividade ou das preocupações diurnas. Sonhamos muitas vezes com aquilo que nos preocupa.

A segunda encerra um conteúdo ético-político e constitui como que o fundamento religioso, ou metafísico da actividade política ou do simples serviço pela pátria. A recompensa não é cá. Assim como Deus é o autor das sociedades humanas organizadas segundo a justiça e o direito, assim também será ele a recompensar os governantes e protectores dessas mesmas sociedades, reservando-lhes um lugar especial depois da morte, que não é mais que o regresso ao lugar de origem.

A terceira sentença é afirmação clara, que se pode encontrar em qualquer livro de ascese ou espiritualidade cristã, de que a verdadeira vida não é esta que vivemos, breve e efêmera, mas sim a outra, a do espaço do além onde se desenrola o diálogo durante o sonho.

A quarta é um pequeno argumento contra o suicídio. A vida pertence a Deus cujo templo é todo aquele imenso espaço que se vê. Aos homens deu uma função na terra, que eles não podem abandonar sem ordem expressa dele, que nos é dada pela natureza. Entretanto, uma parte da missão que nos cabe é praticar a *pietas*, a devoção e a dedicação aos pais e à pátria. É este o caminho para o céu, não o suicídio. Esta insistência de Cícero não deixa de ter ecos de rejeição militante da aceitação estóica do suicídio em casos extremos. E continua a ser essa a herança que temos, que não é só de origem religiosa.

A quinta sentença é mais um convite a olhar para o alto e desprezar a celebridade entre os homens. A terra é demasiado pequena e o *habitat* descontínuo. Não vale a pena. Só um pequeno número se dará conta das nossas pequenas glórias. O mais importante é agir desinteressadamente e olhar para o alto, *ad caelestia*, e não para a terra.

E mesmo que a terra fosse grande, como se diz na sexta sentença, e a nossa celebridade pudesse chegar aos ouvidos de todos os homens,

não seria por muito tempo, porque as gerações passam rapidamente e todos somos sepultados no esquecimento.

Um pouco melancolicamente, a sétima sentença volta a este ponto: não penses no prémio que te poderá esperar; pois só a virtude nos pode revestir da verdadeira glória. Que importa o que dizem de ti? Isso é lá com eles. Hão-de ter sempre motivo de conversa: «ipsi uideant, sed loquentur tamen».

Finalmente, uma grande tirada sobre o movimento eterno como prova da imortalidade, de cariz aristotélico, que podia ser assinada por um Tomás de Aquino. Tudo aquilo que se move por si mesmo é eterno. A alma move-se por si mesma, logo é eterna. O corpo não se move por si mesmo; por isso é efémero. E um fecho em grande: todos aqueles que violaram as leis dos deuses e dos homens, em vez de subirem descem para a terra e aí voltarão sucessivamente durante séculos e séculos.

Fiz este resumo, com que pretendo concluir, para dizer o seguinte: se tirarmos o último ponto, todos os restantes conteúdos estão gravados no ser da nossa civilização. Leiam os autores medievais; leiam os antigos; leiam até os modernos. É isso que está lá, de muitas maneiras. E quando vos disserem que tudo isso é judeo-cristianismo, não acreditem, porque tudo isso, como acabam de ver, é o produto mais refinado da herança clássica, neste caso, do *Sonho de Cipião*.

O ALÉM, A ÉTICA E A POLÍTICA: CÍCERO E D. JERÓNIMO OSÓRIO, “O CÍCERO PORTUGUÊS”

Nair de Nazaré Castro Soares

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

D. JERÓNIMO OSÓRIO, humanista, teólogo moralista e historiador latino dos feitos do rei D. Manuel, mais conhecido, no mundo da cultura de Quinhentos, do que Camões, pois escrevera na língua franca de então, o Latim, era chamado o “Cícero português”.

Transmitiu-nos o seu biógrafo — seu sobrinho e homónimo, cónego da Sé de Évora, que foi também o editor dos seus *Opera omnia* —, a intenção de seu tio, ao escrever o *De regis institutione et disciplina*, ‘Sobre a educação e a instrução do rei’, em oito livros, dedicado a D. Sebastião e editado em 1572: suprir a falta do tratado *De republica* de Cícero^[1].

Conhecia-se, no século XVI, o final do livro VI, o ‘Sonho de Cipião’, sobretudo através do comentário neoplatónico e cristão, feito por Macróbio Teodósio, datado do século IV-V da nossa era^[2]. Tudo o resto eram referências e citações descontínuas, em autores como Lactâncio

119

O ALÉM, A ÉTICA E A
POLÍTICA: CÍCERO E
D. JERÓNIMO OSÓRIO,
“O CÍCERO PORTUGUÊS”

Nair de Nazaré
Castro Soares

¹ Hieronymi Osorii Lusitani, Episcopi Algarbiensis, *Opera omnia, Hieronymi Osorii nepotis Canonici Eborensis diligentia. In unum collecta, et in Quattuor volumina distributa*. Ad Philippum I Portugaliae regem inuictissimum. Romae, Ex Bibliotheca Georgij Ferrarij MDXCII: Tomo I, *Vita*, p. 4. As citações do tratado *De regis institutione et disciplina*, que figura no tomo I, são feitas a partir desta edição, pelo que nos dispensamos de referir, no corpo do texto, a edição e o tomo donde são retiradas.

² Cf. Macrobe, *Commentaire au songe de Scipion*, ed. et trad. de Mireille Armisen-Marchetti, 2 t., Paris, Les Belles Lettres, 2003.

e sobretudo Santo Agostinho, que permitiam, contudo, situar as coordenadas de certos desenvolvimentos temáticos^[3].

Aliás, o ‘Sonho de Cipião’, que teve por modelo platónico o ‘mito de Er’, na *República* (614b-621d), não conheceu, no mundo romano, uma vida autónoma; era simplesmente uma parte do *De republica*.

Perdida que estava esta obra ciceroniana, o seu final circulou com vida própria, no Renascimento, tendo merecido, entre nós, uma tradução de Duarte de Resende.

A importância concedida, desde os alvares do Renascimento, às correntes da filosofia helenística, o neopitagorismo, o estoicismo e a diatribe cínica — que o ‘Sonho de Cipião’, a terminar o *De republica* de Cícero, na sua imagética simbólica, veiculava —, explica que grandes obras de poetas e prosadores de dimensão universal tomem como modelo este trecho ciceroniano.

O primeiro humanista, Francesco Petrarca, no seu poema neolatino *África*, inspira-se no *Somnium Scipionis*, de que faz várias paráfrases, em diferentes passos^[4].

A cosmologia mística, a música das esferas, a máquina do mundo revela-se na epopeia universal, os *Lusíadas*, num trecho de grande beleza e de profundo simbolismo, pela voz da Ninfa Tétis que conduz o Gama e o envolve em deslumbramento, no canto X d’*Os Lusíadas* (est. 75-143).

O prémio concedido aos heróis que, «mais do que prometia a força humana» (*Lus.* I. 1, 6), se esforçaram pelo bem comum e se entregaram ao sublime desígnio de engrandecer, com a sua empresa, a pátria, o seu rei e o seu povo, assume, todavia, proporções que ultrapassam a dimensão escatológica do *Somnium* ciceroniano.

Esta dimensão escatológica — que envolve o bom governante, que pela sua virtude e sabedoria, pela sua justiça e fortaleza, rege os povos, à semelhança do governo de Deus — não está ausente do final do tratado

³ M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, I, Paris, 1958, p. 194-196, refere os passos do *De republica* citados por Santo Agostinho: das quarenta e três citações que faz do tratado de Cícero vinte e duas pertencem a passos que se desconhecem, entre os quais vinte são transmitidas apenas por Santo Agostinho.

⁴ O *Somnium Scipionis* tem sido considerado fonte de inspiração de diferentes autores, tendo-se já encontrado ecos, mais literários do que doutrinários, no livro VI da *Eneida* e na obra filosófica de Séneca (*Consolatio ad Marciam*, 18 e *Consolatio ad Polybium*, 9), e, enfim, nos alvares da Idade Moderna, na *Divina Comédia* de Dante.

De regis institutione et disciplina de D. Jerónimo Osório, que saiu a lume no mesmo ano da epopeia camonianiana, em 1572, pelas mãos do mesmo censor, Bartolomeu Ferreira.

Ao partirmos para uma análise do *De regis institutione et disciplina* de Osório à luz da pretensa fonte ciceroniana, o *De republica*, teremos de contar apenas com textos parcelares, conhecidos na época, apoiados por passos de outras obras do Arpinate, que poderiam reflectir o pensamento do autor, expresso na obra desaparecida.

Conhecia D. Jerónimo Osório a dívida confessada de Cícero em relação a Platão^[5]: no *De officiis* (1. 2), por exemplo, ao aconselhar com orgulho ao filho a leitura das suas obras, que não se afastam dos peripatéticos, confessa-se um discípulo de Sócrates e Platão.

Conhecia ainda o Bispo de Silves a continuidade e a ligação de temas, entre o *De republica* e o *De legibus* e, sobretudo a nível da moral prática, entre o *De republica* e o *De officiis*^[6]. Neste particular, tinha à sua disposição o longo texto de Lactâncio (*Institutiones diuinae*, 5.16) que permite constatar que o *De republica* comportava já uma exposição das questões de moral prática muito próximas, no fundo e na forma, das do *Off*; 3. 50 e sqq., 89 e sqq.

Muitas são de facto as analogias entre estas obras do Arpinate, não só a nível de conduta moral e seus modelos, como ainda no que se refere aos desenvolvimentos de carácter político^[7]. Com estas indicações, não seria difícil à pena de Osório, com a sua arte consumada, refazer a obra perdida de Cícero.

⁵ Cícero, *Off*., 1. 2: *Sed tamen nostra legens non multum a Peripateticis dissidentia quoniam utrique Socratici et Platonici uolumus esse.*

⁶ Cf. a este propósito a introdução de M. Testard ao *De officiis*, na edição Les Belles Lettres, Paris, I, 1965, p. 61.

⁷ No livro III do *De republica* as considerações sobre o valor supremo do *honestum* são semelhantes às do livro III do *De officiis*. Nos dois tratados desempenha um lugar de relevo a figura de Cipião Emiliano. A predominância reconhecida aos deveres políticos, que se encontra, por exemplo, no começo do *De republica*, coincide com as reflexões do *De officiis*, 1.69-73. Estes motivos levaram P. Boyancé, embora sem valorizar muito esta hipótese, a pôr o problema de as duas obras terem tido Panécio como fonte comum (vide P. BOYANCÉ, 'Rapport sur le stoïcisme à Rome', in *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé à Aix-en-Provence*, Paris, 1964, p. 218-242, maxime p. 228).

A localização exacta de muitos passos que tinham sido transmitidos revela-nos que o plano estrutural do *De regis institutione et disciplina* poderia ser reconstituído de forma mais ou menos precisa, se essa preocupação tivesse movido o “Cícero português”. Impossível lhe era, contudo, discernir uma ordem argumentativa e uma sequência ideológica perfeitas, pelo que toma a liberdade de construir, segundo um plano original, o seu próprio discurso, tal como Cícero, face às suas fontes, ao conceber o *De republica*.

Assim, no que se refere à intenção de Osório refazer o *De republica*, só é possível aventar esta hipótese a nível conceptual, não a nível estrutural. De facto, não parece que se tivesse preocupado em seguir a estrutura do *De republica*: aos seis livros deste tratado fez corresponder os oito livros do *De regis institutione et disciplina*.

Também a *Ciropeia* de Xenofonte era constituída por oito livros, tal como a *Política* de Aristóteles, em que apoia muitas reflexões da sua pedagogia política, circunstância que talvez tivesse pesado na elaboração do plano da obra.

Segundo a tradição clássica, era costume distribuir a temática de um tratado, em diálogo, por dois dias, repartidos em manhã e tarde, com a pausa do almoço. Caberia a uma estrutura equilibrada que, na tarde do segundo dia, se proferisse apenas o conteúdo do livro VI. Era este o número de livros, conhecido por Osório, que compunha o *De republica*. Opta, no entanto, o humanista português por uma certa desproporção da obra, no que se refere à sua encenação temporal e à extensão dos três últimos livros: os livros VI-VIII ocupam cerca de metade da obra e são fruto da discussão entre os intervenientes do diálogo, ou antes, da exposição contínua de Osório, a pedido de todos, para o qual lhe foi concedida uma tarde inteira. Neles se desenvolviam aspectos essenciais às funções concretas do rei no cabal desempenho do seu ofício, ao mesmo tempo que se envolvia a imagem do príncipe ideal numa auréola de espiritualidade própria da *philosophia Christi*, que estava de acordo com a dimensão transcendente do final da *República* de Platão e do *De republica* de Cícero.

Abstraída a dimensão temporal do diálogo, que é secundária, do ponto de vista formal, estes livros, ao apresentarem uma refutação cabal à argumentação introduzida no início do tratado, longe de ocasionarem o desequilíbrio e a falta de proporção da obra, conferem-lhe

uma simetria perfeita — em *Ringcomposition*, tal como o *De republica* de Cícero^[8] — e uma estrutura quiástica, tanto ao gosto da arte literária do humanismo renascentista.

Qualquer que tenha sido a intenção do autor em seguir ou não o modelo do desaparecido *De republica* de Cícero, o que é indesmentível é a originalidade e valor próprio do *De regis institutione et disciplina*, ao reflectir uma preocupação concreta em dar solução a problemas reais, com uma parénese modelarmente inspirada nos clássicos greco-latinos, designadamente em Cícero.

A análise das ideias de filosofia moral e política, contidas no tratado osoriano revela, todavia, não só a dependência do seu autor em relação a modelos preexistentes, designadamente Cícero, como a sua integração num contexto cultural em que esses modelos tinham sido assimilados e faziam parte de um património colectivo, identificado com o pensamento humanista. Assim sendo, se as ideias de Osório não podem ser apreciadas pela originalidade de que se revestem, podem, contudo, ser entendidas como a assimilação e adaptação à sua época do pensamento dos grandes autores que, desde a Antiguidade, tiveram como preocupação central a realidade do homem, corpo-espírito, e a complexidade da sua unidade. D. Jerónimo Osório, co-herdeiro deste património filosófico-cultural, revela na sua obra um verdadeiro sincretismo: muitas das noções que apresenta e das considerações que faz são derivadas de uma cultura humanística singular e de uma muito rica experiência humana, colectiva e individual.

Apesar disso, a introdução da ideologia ciceroniana no tratado de Osório é indesmentível. Seria mesmo pouco provável que tal não acontecesse. Cícero, com o seu eclectismo filosófico, inspira-se nos peripatéticos e nos académicos, nos estoicos, na tradição cínico-pitagórica, na filosofia grega e nas instituições e costumes ancestrais romanos para delinear os princípios que informam a sua ideologia política. Na sua obra se encontram as disposições indispensáveis para criar na alma dos cidadãos sentimentos de pureza moral, de piedade, de disciplina social, de concórdia, de lealdade cívica, de entre-ajuda, de obediência

⁸ Cícero, *Tratado da República*, tradução do latim, introdução e notas de Francisco de Oliveira, Lisboa, 2008, p. 28-29.

ao poder instituído e ainda de excelência moral e intelectual, de ética individual, imprescindíveis à boa organização e chefia do estado.

Osório poderia colher no *De officiis* a moral prática do *uir bonus*; no *De oratore*, a preparação necessária à plena realização das suas potencialidades; no *De finibus*, a definição do sumo bem, em termos platónicos, e o retrato ideal do sábio estóico; no *De legibus*, os princípios éticos em que deve basear-se o direito; na primeira *Tusculana* e no ‘Sonho de Cipião’, o destino imortal como recompensa da virtude do homem comum e do homem político.

O Bispo de Silves teve de facto à disposição da *inuentio* do seu tratado estas e muitas outras ideias de Cícero, fundamentais a uma concepção ética do homem e da sociedade. E serviu-se delas com originalidade: diluídas num contexto e estrutura diversos, adquirem uma nova dimensão e oportunidade, nas aplicações contingentes da realidade portuguesa.

A grandeza do tema impõe que os intervenientes que sobre ele vão discorrer sejam figuras de elevada condição social, com cargos de responsabilidade na condução do estado, com sabedoria, teórica e prática, de diferentes idades e diversas experiências de vida, a que se junta o próprio autor, a conferir credibilidade e autoridade ao diálogo, tal como no *De republica* de Cícero (cf. I. 12-13).

O tratado de Osório abre com um exórdio, que de forma retórica, com linguagem lapidar e cadência rítmica, em que estão presentes as cláusulas ciceronianas, se debruça sobre a ambição de reinar (253.1-254.39).

A dedicatória ao jovem Sebastião contém a temática e o plano geral da obra — educação, ofício e dignidade real — que se vai especificando no decorrer discursivo da acção dialógica (259.18-32): *de regis institutione, officio et dignitate disputata sunt*.

O enquadramento cénico e justificação do diálogo, que deu origem à argumentação, assim como a apresentação das personagens intervenientes (259.32-260.2) precedem a *captatio benevolentiae* (260.2-19). A exposição da matéria, *confutatio* e *refutatio* começa com o cumprimento do plano sumariamente apresentado (260.19-25): a educação - *de regis institutione* (260.25-40) que facultará ao *princeps* a formação integral, indispensável à realização plena do bom governante, que será glorificado na solene *peroratio* do tratado.

Os objectivos da educação são a formação integral, o completo desenvolvimento das capacidades necessárias ao desempenho do ofício de rei, *rector atque moderator* (261.60-262.9), responsável pela felicidade e bem comum. Surge, neste passo, e ao longo do tratado a terminologia ciceroniana, modelarmente estudada por Francisco de Oliveira, no estudo que precede a sua notável edição da tradução e comentário do *De republica* de Cícero^[9].

Numa tentativa de definir a felicidade, preocupação primeira do governo do *princeps*, faz-se a enunciação dos bens do corpo, dos bens externos ao corpo e bens do espírito, assim como os males e vícios que se lhe opõem^[10]. As qualidades requeridas para o bom desempenho do ofício de rei (262.32-43) são o objectivo primeiro da formação daquele em cujo *consilio*, *uirtute*, *diligentia*, *probitate* residirá a felicidade do estado (262.49-54).

A educação moderna — educação física, intelectual, moral e religiosa — com os fundamentos em que se apoia (262.55-263.31), aplica-se especificamente a D. Sebastião, que deve ser formado *palaestra et litteris et religione* (263.31-42). Também neste particular é Osório discípulo de Platão, tendo por intermediários, Cícero, Quintiliano, Plutarco.

Coubera a Cícero, no *De oratore* (I. 187-188), ser o primeiro a recorrer a Platão — designadamente ao livro VII da *República* (537 c) e ao *Fedro* (226b) —, para afirmar a unidade e a interdependência das artes e dos saberes, da *enkyklios paideia*, indispensáveis à formação do carácter. A redacção do *De oratore*, em 55, dispensou Cícero de se debruçar no *De republica* sobre a educação do governante, que se identifica em última análise com a formação do orador, pelo que Osório segue a lição ciceroniana, neste primeiro diálogo do Arpinate.

Feita a enunciação do tema central, a educação do príncipe, o tratado *De regis institutione et disciplina* de Osório vai iniciar a *disputatio*, da mesma forma que Cícero, no *De republica*, sobre o valor da especulação filosófica ou da acção prática.

⁹ Cícero, *Tratado da República* cit., p. 45-48.

¹⁰ Vide Platão, *Fhlb.*, 48e Lg. 743e; Aristóteles, *Pol.* 1323 a 21; *E.N.* 1098b 13 sqq.

Inicia-se neste ponto (263.51) a discussão sobre o valor da filosofia, enaltecida nas *Tusculanas* de Cícero^[11]. O louvor da acção prática cabe a Lourenço Pires de Távora (263.51-277.21). Embaixador da corte portuguesa em Roma, distingue-se não só na carreira diplomática, mas também pelas qualidades militares, manifestadas nos cargos que desempenhou quase até ao fim da vida. É ele que fala em nome da facção política portuguesa — *multorum opinio* — que era a favor das armas, em detrimento das letras (264.4-18). As cortes de 1562 tinham-se pronunciado neste sentido^[12], pelo que Osório, para conferir verosimilhança ao seu diálogo, não pode deixar de dar expressão a esta mentalidade. Assim se defende a educação cavaleiresca, a educação medieval, que dava grande importância à arte militar, aos exercícios da guerra.

Tal como no *De republica* de Cícero que, no livro I, faz o elogio dos heróis romanos, há lugar para o elogio dos nossos primeiros reis, mais dados à acção do que às letras^[13]. Surge deste modo naturalmente o *topos* das armas e letras, onde é evidente a intencional ligação com a realidade portuguesa.

A identificação da filosofia, e das letras em geral, com a inacção e a ociosidade (264.26-265.30) — o *otium* no sentido literal e não o *otium cum dignitate*, louvado por Cícero (*Rep.* 1.33) —, sustenta toda a argumentação de Távora: a imagem do *pater familias*, negligente do seu ofício, é comparada ao rei entregue ao ócio (267.38-268.25); o rei, se for filósofo, ocupado na diversidade de tantas ciências — em que sobressaem a matemática, a física e a teologia —, se for ocioso, é desprovido de senso (268.25-41). Estende-se Távora em considerações várias sobre a diferença entre o filósofo e o homem comum (268-41-271.47); concretiza este

¹¹ Cícero, *Tusc.* e.g. 5.5; cf. também *Off.* 3.5. Este passo das *Tusculanas*, em que Cícero define a filosofia e suas virtualidades, é com frequência citado ou imitado pelos humanistas: é transcrito por Jorge de Belém na sua oração proferida no Colégio da Corte sobre o método de aprender teologia. (O texto desta obra vem em Cândido dos Santos, 'Humanismo e teologia nos meados do século XVI', *Arquivos do Centro Cultural Português* 9 (1975) 552).

¹² O cap. 24^o destas cortes revela eloquentemente o estado de espírito do povo e a sua exaltação patriótica, despertada pelo cerco de Mazagão: "Que os Estudos de Coimbra se desfiação por serem prejudiciaes ao Reyno, e a renda de applique para a guerra, e quem quizer aprender vá a Salamanca, ou a Pariz e não haverá tanto Letrado sobejo, nem tantas demandas" (vide Queiroz Velloso, *D. Sebastião* (1554-1578) Lisboa, 1945, p. 62-63).

¹³ Nair N. Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1994, p. 297-299.

distanciamento com a aversão natural do povo ao príncipe estrangeiro, que desde a língua aos costumes e até à maneira de trajar se distancia dos súbditos (269.30-270.5), para evidenciar o absurdo que é confiar a educação dos reis aos filósofos (270.22); põe o problema da utilidade do estudo da filosofia e do interesse de estudar em superfície ou em profundidade (270.22-50), uma questão que evoca a teoria clássica da memória e da reminiscência (270.50-62).

A diatribe contra a filosofia e os filósofos ganha uma feição antimaiquiavelista — no que se refere à crítica à sua falsa aparência de virtude (271.60-272.1) — e anti-reformista, no que respeita às disputas que, em muitos países, determinaram a violação da fé (272.32-35). A crença na possibilidade de a virtude ser ensinada (272.42-50), não de forma teórica, mas prática, de par com o enaltecimento da vida activa e operativa, que conduz ao progresso, leva Távora a concluir pela inutilidade, e mesmo prejuízo, da dedicação à filosofia (273.44-46).

Os *exempla* do texto de Osório que vão neste sentido (274.10-274.54) ligam-se ao episódio da expulsão de Roma dos filósofos Carnéades, Critolau e Diógenes por Catão, no período dos Cipião (274.54-61). O *De senectute* de Cícero, que conheceu traduções de humanistas como Erasmo e Damião de Góis, a *Vita Catonis* de Plutarco dão grande actualidade a este *topos*. A sequência temática surge com o tópico humanista das armas e das letras (274.61-275.8) que o *Pro Archia* divulgou. O caso português e a monarquia primitiva, o enaltecimento das armas, a educação cavaleiresca (275.8-277.15) terminam o arrazoado da argumentação de Távora.

Francisco Sá de Meneses — fidalgo cortesão, mestre de príncipes — antecipa-se a Osório e responde a Távora. Começa por lhe pedir provas do que afirmou (278.15-20). À filosofia naturalista, ponto de referência de Távora, opõe Meneses a filosofia humana, em que ganha relevo a figura de Sócrates (278.26-35). Inspirando-se em Cícero, enuncia as diversas escolas a que a filosofia socrática deu origem — os estóicos, os académicos, os peripatéticos (278.35-279.19)^[14].

A perfeita integração destes filósofos nos usos e costumes dos cidadãos, entre os quais se evidenciam apenas pelo talento, pelo saber

¹⁴ Cícero refere as principais escolas filosóficas derivadas de Sócrates em *Leg.* 1.38-39; *De orat.* 3.62-68.

e pela afeição e simpatia que de todos granjeiam, mostra bem em que medida a filosofia é adequada à educação do príncipe. O enaltecimento da filosofia socrática, do socratismo cristão e seus princípios éticos leva a tecer considerações sobre as virtudes (279.19-22), em que sobressai a moderação, o *mêden ágan* dos Gregos. Os *exempla*, em que têm papel de relevo os excessos venatórios, apontam no sentido do equilíbrio, conseguido pela complementaridade da educação intelectual e física (280.45-55). Assim se equacionava o problema da superioridade relativa das armas e das letras, de novo expressamente formulado (279.22-280.4).

Há, na explanação de Meneses, nítida intervenção, no que toca aos excessos venatórios e religiosos do nosso jovem rei D. Sebastião, que exemplificam a defesa da moderação, virtude essencial do estoicismo. À moderação vai Meneses associar a defesa das leis e das instituições civis (284.38-41), do direito e da correcta prática jurídica (284.41-286.35), temas doutrinários recorrentes ao longo do *De republica* ciceroniano, designadamente nos livros III e V.

Todo o livro I, do ponto de vista da acção, foi dedicado aos monólogos sucessivos de Lourenço Pires de Távora e Francisco Sá de Meneses. Estes introduziram a temática que Osório vai retomar, espraiando-se em considerações várias sobre a educação do príncipe. A insistência na importância da formação do carácter, na razão bem esclarecida e sem trevas, na complementaridade da cultura intelectual e moral, na harmonia da vontade e da razão em que reside, na sua opinião, a sabedoria (293.59-294.50), revela os verdadeiros objectivos da educação.

Também Cícero, no *De republica*, enfatiza a importância da educação na formação do homem político, na linha da tradição política romana^[15].

A temática educativa, no tratado quinhentista, é posta momentaneamente de lado, para se introduzir uma nova ordem de considerações sobre a melhor forma de constituição, tal como no *De republica* de Cícero. É Francisco de Portugal que, no livro III, vai introduzir a discussão sobre a melhor forma de governo (336.32 e sqq.), tal como no *De republica* ciceroniano^[16]: qual delas será preferível, a monarquia ou a república livre, o principado (336.32-37)? Era a divisão proposta por Maquiavel, em *Il principe*, como o anotou já Martim de Albuquerque,

¹⁵ Cícero, *Tratado da República* cit., p. 44.

¹⁶ Idem, p. 36-42.

muito embora os critérios valorativos se apoiem em considerações de ordem ética^[17].

Mais do que uma evocação da obra do Florentino, julgamos haver neste passo uma reflexão de contraste entre estas duas formas de governo mais usuais, que tem por referência sobretudo as muitas obras que se escreveram — por exemplo as de Contarini, Gianotti — sobre a república de Veneza, na segunda metade do séc. XVI^[18].

As três formas de constituição tradicionais vão merecer a consideração de Osório no livro VIII (522.17 e sqq.), de acordo com a tradição clássica: monarquia, aristocracia, democracia. Esta tripartição é apresentada pela primeira vez por Heródoto (3, 80-82) ou talvez já por Píndaro (P. 2.86 sqq.)^[19]. Os três géneros puros de constituição que figuram na tradição filosófico-política greco-romana tendem a degenerar em tirania, oligarquia e oclocracia respectivamente, numa evolução verdadeiramente cíclica, como pretendem Platão (*Rep.* 546 a 576b) e Políbio (6. 9.10), ou numa destas formas de governo indistintamente, como pensam Aristóteles^[20] e Cícero (*Rep.* 1. 29-45)^[21].

De notar que a concepção físico-política, em que as três formas puras de constituição dão origem a outras três degeneradas, encontrou seguidores no séc. XVI e perdura além dele, durante o séc.

¹⁷ Vide *O poder político no Renascimento português*, Lisboa, 1968, p. 51.

¹⁸ Vide Nair N. Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 129.

¹⁹ Vide J. de Romilly, 'Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote', *REG*, 72 (1959) 81-99; M. H. Rocha Pereira, 'O mais antigo texto europeu de teoria política', *Nova Renascença*, 1 (1981) 365-366.

²⁰ Sobre as múltiplas formas de Constituição em Aristóteles vide J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris, 1962, p. 234-240.

²¹ Cícero, de forma diferente de Aristóteles ou Dicearco, não apresentou um catálogo de constituições de diversas cidades, mas fundou a sua reflexão, como Políbio, numa experiência multissécular que transcorre todo o *De republica* e preside à concepção dos livros I e II, onde é apresentada a teoria das constituições e sua exemplificação. Pierre Grimal (*Cícero*, Paris, 1986, p. 266) afirma: «Este carácter histórico da reflexão ciceroniana é um dos mais importantes traços do livro, um dos que conferem a marca de Roma». Vide a Introdução de Francisco de Oliveira à sua tradução comentada de Cícero, *Tratado da República* cit., p. 16-17.

XVII, em autores como Thomas Hobbes^[22], até à sua ruptura com a Revolução Francesa.

É esta concepção fisicista da política que favorece a teorização sobre a constituição ideal, que contém em si a salvaguarda dos princípios fundamentais das três formas de governo. Surge assim uma quarta forma de constituição, o *genus mixtum*, defendido por Cícero (*Rep.* 1. 45, 69), que se inspira em Políbio^[23], o qual por sua vez a teria colhido em Panécio, filósofo grego do círculo dos Cipiões, familiarizado com a obra de Platão e da Nova Academia e com a obra de Aristóteles.

A argumentação de Osório em favor de monarquia (338.56-346.43) parte dos postulados que serviram a Francisco de Portugal para a inferiorizar à república e é a expressão acabada do valor das nossas instituições, da sua capacidade operativa, da realização plena das suas potencialidades humanas e políticas. Tem assim oportunidade de contrapor à educação viciosa — os costumes corrompidos dos cortesãos e adutores que tornam o príncipe um tirano — um estado ideal, em que se move um príncipe dotado de todas as virtudes.

Um novo tema se põe à consideração de Osório: o da transmissão do poder por eleição ou por direito hereditário (346.43-48). Pronuncia-se primeiro Francisco de Portugal a favor da eleição do rei (346.48-59), baseado sobretudo em aspectos colhidos na educação viciosa do príncipe, única apresentada até agora. Osório rebate os argumentos de Francisco de Portugal, mas não se pronuncia em absoluto sobre qual dos dois processos seria o melhor.

A valorização da monarquia electiva por Cícero, no *De republica* (2.26), a teorização de S. Tomás a favor desta mesma monarquia, defendida por humanistas como Erasmo, leva-o apenas a exprimir a opinião de que se devem preservar os costumes e tradições de cada povo, o *mos maiorum*. Entre nós, por isso, deveria vigorar a monarquia hereditária: uma grande esperança rodeia a figura de D. Sebastião (354.19-23).

²² Em pleno séc. XVII, Thomas Hobbes, na sua obra intitulada *Elements of law natural and political* (1640), esboço do seu pensamento filosófico no domínio da física e da política, aprecia a história política inglesa dentro do esquema tradicional cíclico. É assim que aproxima a lei natural da lei política e toma posição favorável ao absolutismo.

²³ Políbio (6.11-41) aplica a Roma o ideal da constituição mista, pois nela se dá a fusão dos três elementos do governo, cônsules, senado e povo.

E o diálogo prossegue ainda dentro de limites espaço-temporais. A acção do livro IV decorre na manhã do dia seguinte. À maneira dos prólogos que introduzem as obras de Cícero, Francisco de Portugal resume o tema da discussão anterior, a *uitiosa disciplina* dada habitualmente aos príncipes, que está na origem da ruína das repúblicas. Logo a seguir, Francisco de Portugal (355.16-20), e depois Lourenço Pires de Távora (355.34-39), pedem a D. Jerónimo Osório que trate em profundidade da correcta educação.

As exigências a nível humano e divino, que o nome do rei implica, levam o autor, agora narrador, a ocupar-se da sua educação moral, ou antes, das virtudes do rei, indispensáveis à felicidade da república. A abordagem do tema da educação pela definição de felicidade, que se prende com a posse da virtude — de que já Aristóteles se ocupara, no livro VII — encontra-se no *De republica* (4.3)

Osório não deixa, contudo, de evocar, neste contexto, o conteúdo do *De officiis* ciceroniano, quando afirma que não basta discernir o verdadeiro do falso, mas praticar tudo o que de útil e honesto ditar o seu entendimento (359.50-59). As virtudes do príncipe — a moderação e a fortaleza continuam a merecer o maior realce —, o seu exemplo, o bom desempenho do seu ofício são fruto da educação, definida como formação do carácter, como formação integral do homem (366.1-6). Começa agora de forma sistemática (367.5-11) o tratamento da educação correcta, a *praeclara institutio*.

O programa de formação intelectual, que abrange todos os ramos do saber, a educação enciclopédica, abre com o estudo dos autores, em que são incluídos os poetas (383.21-37), e termina com uma teorização sobre o valor da poesia, tema tão caro ao humanismo (383.37-385.2), de que o *Pro Archia* se torna cartilha, e ainda sobre a importância da música, formativa do carácter (*maxime* 385.62-390.30), tal como no *De republica* (4.14).

A pedagogia de Osório reflecte a concepção do homem e do mundo, o ideal de perfeição humana que o humanismo colheu sobretudo na Antiguidade clássica. É ao iniciar o tratamento da educação do príncipe que Osório se vai debruçar sobre os princípios basilares da personalidade. Surgem então as noções de carácter filosófico-teorético, que caracterizam a filosofia académico-peripatética, imbuída sobretudo de elementos do estoicismo, tal como em Cícero e, a partir dele, nos autores cristãos, que no-la transmitiram.

D. Jerónimo Osório, leitor assíduo de Cícero, de S. Tomás — que soube reunir e comentar, nas suas *Summae*, todo o saber aristotélico filtrado pela pena de Cícero —, de Duns Escoto e de Santo Agostinho, sem ter a pretensão de apresentar conhecimentos filosóficos, usa-os e torna-os actuates na simples sequência discursiva, com o maior à-vontade^[24]. A singularidade com que atinge problemas de índole filosófica, de forma profunda e precisa, sem contudo os abordar de forma sistemática, se não nos permite qualificar o Bispo de Silves de filósofo, leva-nos a considerá-lo verdadeiro conhecedor da filosofia e da terminologia que explicita os conceitos que desde a Antiguidade clássica e da Patrística continuaram a ser instrumento do saber.

Osório, como humanista, acredita nas predisposições naturais do homem para o bem e afirma que é segundo a natureza o domínio das paixões pela razão, e contra a natureza o obscurecimento do espírito pelas mesmas paixões^[25]. A reflexão sobre a natureza humana leva Osório a afirmar que cada homem segue ou a razão ou os apetites (292.13-15).

O desejo natural do homem é a honestidade, a honra (539.62-540.6), a verdade (545.20 e sqq.).

As tendências naturais do príncipe, numa antecipação das noções da futura psicologia diferencial — que Teofrasto e Aristóteles preconizaram — devem ser seguidas, para que assim possa atingir um maior grau de perfeição (469.18-33). Dava voz ao princípio ciceroniano de não contrariar a natureza, *inuita Minerva* (Cic. *Off.* 1.110), que se tornou proverbial. Toda a definição do ofício de rei se circunscreve nesta órbita.

O gosto da definição é uma das características do estilo retórico de Osório. À definição da *ratio* (292.15-17) segue-se a de *cupiditas*^[26]. A *cupiditas*, com manifestações múltiplas e diversificadas, configura-

²⁴ A conceptualização de princípios e postulados filosóficos tem paralelo numa linguagem apropriada e adequada às várias conotações que o autor quer apresentar (tais como: *animus, ratio, mens, intellectus, uoluntas; cupiditas, appetitio, uoluptas, libido*).

²⁵ H. Osori *Opera omnia* I, 292. 34-38: *Vtraque autem uis [ira et libido], tam ea, quae studio honoris et dignitatis animum sollicitat, quam quae cupiditate uoluptatis inflammat rationi subiecta est, secundum naturam; et tamen contra naturam in animo saepe dominatur.*

²⁶ H. Osori *Op. Omnia* I, 292. 15-17: *Ratio, est naturae lex animis incisa, a turpitudine, et exitio deterrens, et honesta, atque salutaria praescribens. Cupiditas est appetitus uehemens, ratione uacuuus, ad flagitium, atque perniciem furibunde sollicitans.*

se em duas tendências principais: *ira* e *libido*, o apetite irascível e concupiscível^[27]. Se a *ira* incita à violência, à sede de vingança e ao desejo desmedido de honra, a *libido* encerra a fraude, a avareza e é um alfobre de todos os vícios (292. 24-34).

A personificação das duas forças dinâmicas opostas, a *ratio* e a *cupiditas*, que na sua expressão mais viciosa é designada por *libido* (292.38-56), recorda a literatura de contrastes já difundida na antiguidade, mas sobretudo florescente na Idade Média. A razão a ser adulada e lisonjeada pelas paixões, que lhe oferecem o gozo de uma vida feliz (292.56-57), é um quadro que Osório intencionalmente vai retomar (cf. 294.62-295.4).

Esta análise intrínseca da alma humana leva o autor a diferenciar os homens segundo a sua índole: uns têm maior propensão para o mal do que outros; uns possuem uma índole mais nobre, outros estão próximos da natureza dos irracionais (393.1-11). Assim divide os homens em três espécies: os que obedecem à recta razão, em pequeno número (393.12-14); os que se deixam possuir pela ambição e arrebatam pelo desejo desmedido de glória (293.14-15) e os que se deixam arrastar por toda a espécie de baixezas (393. 15-17). Há uma correspondência perfeita com as partes constitutivas da alma humana: por um lado a *ratio*, por outro, a *ira* e a *libido* — as duas formas da *cupiditas*.

É esta a divisão da alma humana segundo Platão, a que correspondem as três classes da sua república, comparáveis aos metais: ouro, prata e ferro — os guardiões, os militares, os artífices (artesãos e agricultores)^[28]. A mesma divisão, segundo a natureza, é retomada também na *Utopia* de Tomás Moro.

²⁷ H. Osori Op. Omnia I, 292.20-23: *Haec autem cum sit multiplex, et uaria et sibi dissimilis, et infinita, omnes tamen illius motus ad duo capita reuocari possunt; quorum unum est ira, alterum autem libido.*

²⁸ No *De gloria* (I, 132.30-40), Osório refere-se explicitamente às três partes constitutivas da alma humana, segundo Platão, e à correspondência de cada uma às três classes sociais em que divide a cidade, para reflectir sobre a estirpe áurea dos príncipes, que devem sobressair pela excelência da virtude.

Apesar desta divisão tripartida da alma humana, de inspiração platónica, a cada passo surge a dicotomia que se funde na divisão bipartida da alma, segundo Aristóteles (*E.N.* 1102b, 1260a 5 sqq., 1334b 17).

Na verdade, a esta classificação tripartida da sociedade preside não o sentido de hierarquia de classe, segundo o prestígio social e económico, mas segundo o mérito próprio, a índole da natureza humana.

Surge a definição do rei ideal (293.41-52), por contraste com o modelo de rei vicioso (293.41-52): o rei que despreza as paixões e os prazeres vis, modera com a razão o desejo da glória, domina a ira com singular moderação, apresenta o seu entendimento esclarecido e desanuviado. Nesta ordem de considerações, Osório segue a tradição literária e filosófica, para não dizer ético-política, que dá o maior valor ao primado da razão^[29], identificada com a lei natural, ou mais precisamente com o princípio ontológico do *homo* em contraste com as *bestiae*. Ao enunciar de forma abstracta os princípios teóricos em que assenta a educação, Osório não define *ratio*, como princípio activo do conhecimento, como potência intelectual, mas como princípio definidor da essência ética da vida humana. A *ratio* configura-se com a *natura*, com a *natura non uitiosa*, como lhe chama Cícero (*Off.* 1. 120; *Tusc.* 3. 2), com a natureza na sua autenticidade, reconhecida como norma da moral^[30].

Em Osório assiste-se a todo um processo hermenêutico, em torno do conceito de *ratio*, que se vai especificando segundo o contexto. A *ratio*, princípio ontológico, abarca também a potência intelectual, a *mens*, e torna-se assim princípio gnosiológico.

Sem qualquer marca espacial ou temporal de diálogo se dá início ao livro V. Há uma continuidade entre os livros IV e V que tratam da educação do príncipe, como entre os livros VII e VIII da *Política* de Aristóteles, que se ocupam do mesmo tema.

A habitual síntese enunciativa do assunto tratado anteriormente leva o autor a insistir no poder das artes liberais, em geral, e da música, em particular, à maneira de Platão, e de Cícero, no *De republica* (4.14), no que toca à harmonia do espírito, à moderação, à constância e perseverança na virtude (391.1-392.37).

²⁹ A subordinação dos elementos irracionais, das paixões, ao primado da razão, a nível do indivíduo e do estado, condição indispensável à felicidade, aparece a cada passo na obra de Cícero, por inspiração dos autores gregos da época helenística, sobretudo Platão e Aristóteles (*Off.* 1.19.63, 64; 1.25.85, 87; *Rep.* 1.17.27; *Tusc.* 5.23.64; 5.37.109; *Fam.* 1.9.18).

³⁰ Cf. Cícero, *De republica*, 3.33-35.

A utilidade e o ornamento da oratória régia levam o autor a longas considerações (398.59-403.24), em que avulta sobretudo o conhecimento da história da eloquência romana, segundo o modelo do *Brutus* de Cícero^[31]. Termina assim o autor a sua apresentação das artes liberais, as do *trivium* e do *quadrivium* medievais, acrescidas de disciplinas como a história, a poesia, e de considerações sobre o valor formativo da pintura, da escultura, do desenho, à maneira do *Panepistemon* de Angelo Poliziano.

A importância destas disciplinas (404.6-10) para o desenvolvimento da inteligência e a aquisição de *humanitas* leva a que se lhes oponham os adutores — os principais responsáveis pela transformação dos reis em tiranos (404.22-409.55), pois são contrárias às suas ambições. Na sua falta de amizade, ou melhor na sua aparência de amizade, a caracterização da personalidade do adutor colhe argumentos no *De amicitia* de Cícero. A arrogância, a *philautia*, favorecidas pela acção maléfica dos adutores, têm amplo tratamento nesta obra.

Se a obediência e respeito às leis são um incentivo à virtude e um obstáculo à arrogância (410.58-411.29), o sentido correctivo que a observância das leis implica deixa de ter o seu verdadeiro significado quando é atingido o conhecimento da verdadeira beleza — *pulchritudinis uerae cognitio* (411.30-31) —, que faz despertar o amor, fundamento da educação moral.

A excelência da razão e do entendimento sobre as paixões e os apetites são a causa da beleza harmoniosa de virtude, que atrai o amor daquele que, pela sua majestade, santidade do nome e do cargo que desempenha se impõe à afeição de todos — o rei (412.14-416.19).

Partindo destes postulados platónicos — que Cícero recolhe na letra e no espírito, na sua obra de filosofia moral e nos seus tratados de retórica —, Osório imagina que se dirige a D. Sebastião e invoca as suas qualidades, que o tornam amado de todos (416.20-420.47). Nas palavras do humanista sobressai um nítido tom interventivo.

O resumo da matéria tratada nestes cinco livros, que sintetiza o que de essencial comporta a educação régia (420.61-421.23), no tocante a costumes, leis e programa, precede a expressão do propósito de tratar ainda, na tarde deste segundo dia, das fortes defesas do estado real

³¹ Sobre oratória e política, cf. Cícero, *De republica*, 5.11.

contra a astúcia e ciladas de homens sem vergonha, *hominum impudentium insidiae* (421.23-31). Assim se anunciavam os três livros seguintes, que, apesar da limitação temporal, têm uma extensão idêntica à dos restantes cinco.

Abre o livro VI com a síntese enunciativa da matéria já tratada (423.10-12), precedida das circunstâncias em que se reinicia o diálogo. Para uma adequada protecção e segurança do rei é necessário o conhecimento do carácter dos homens que o rodeiam, que com ele vivem (423.15-23). A familiariedade com homens de bem e a sua ajuda estão na base da autoridade e reputação régias (440.5-14): estas, com o seu exemplo, sabedoria (440.14-19), magnanimidade, fortaleza — porque não são temerários, nem tímidos, mas da maior lealdade — suscitam no príncipe a moderação, a temperança, um maior domínio das paixões, que conciliam a afeição, a benevolência e a fidelidade nos súbditos (440.19-40). Conclui com a afirmação de que a convivência com os sábios — e entre eles inclui os que abraçam a religião — torna os príncipes sábios (441.51-56). Em contrapartida, os adutores, junto dos príncipes, com a sua simulada virtude, quanto mais eruditos e eloquentes, mais perigosos se tornam (443.5-50).

A transição para o tratamento de um dos outros apoios de dignidade régia, já enunciados — o estudo das letras, das melhores disciplinas —, faz-se através da afirmação da importância do conselho e sabedoria daqueles sábios que, apesar de terem morrido, continuam vivos com os seus escritos, cheios de doutrina e eloquência, inspirados como por espírito divino (443.54-444.28). Este elogio singular das obras da Antiguidade (443.54-444.28) introduz o segundo *praesidium*, com que se há-de fortalecer o carácter do príncipe.

Nota-se uma manifesta intenção de retomar, para a rebater, a argumentação de Távora e Meneses no livro I, no que respeita à filosofia e sua utilidade, aos ensinamentos dos filósofos, notáveis pela sua piedade religiosa e sabedoria. O sentido da palavra filosofia, como conhecimento global enciclopédico, clarifica-se no desenvolvimento da argumentação.

Os *praesidia* com que deve ser fortalecido e ilustrado o *princeps*, aquele que há-de vir a ser rei, são enunciados no prefácio do livro VII (469.1-13). Como sempre faz a abrir cada um dos livros, o autor resume a matéria tratada no livro anterior, e anuncia o tema a desenvolver: o dever, cargo e funções do rei, ao qual se devem reportar todos os

dotes da natureza, da inteligência, a instrução e a educação, a ajuda de homens avisados, das melhores disciplinas e da santidade da religião, até agora referidos.

Ao tratar do ofício de rei, começa *ab ouo* pela descrição das primeiras sociedades humanas, para concluir, na linha de Aristóteles e de Cícero, pelo instinto natural da sociedade no homem, baseada na ajuda mútua e na defesa de interesses (469.33-470.24).

A preocupação historicista do cronista latino dos feitos de D. Manuel manifesta-se na descrição das primeiras sociedades humanas, ainda nômadas, que viviam da pastorícia e obedeciam somente à *potestas* do *pater familias* (469.33-44). Elogia os costumes e a forma de viver destas comunidades primitivas, orientadas pelo *pudor ingenuus*, *et uitae simplicitas et maiorum auctoritas*, que retinham os homens nos seus deveres (469.44-46).

À medida que a população começou a crescer, toda a antiga integridade moral começou a ser abalada pela perda da piedade religiosa, pela concupiscência e a ambição das riquezas. Vigora o poder do mais forte (470.5-6), sem que haja *neque lex neque potestas* a refrear os ímpetos dos homens (470.13-16); enfim, estes como animais tinham perdido toda a humanidade (470.21-24).

A reflexão sobre a história das civilizações, a origem e evolução das comunidades encontra-se nos autores antigos desde o séc. IV a.C. (*Stob.* 4. 39, 27). Osório vai reportar-se, baseado em Aristóteles (*Pol.* 1285b), aos monarcas de tipo heróico e às suas atribuições. Para protecção dos homens se criaram os primeiros reis, considerados como deuses (470.50-51). Desempenhavam as funções de juizes, de chefes militares, de sacerdotes e possuíam o dom da palavra e a excelência da virtude (471.32-472.62).

Destes passos do tratado se infere que, para Osório, a origem da sociedade natural, tal como para Aristóteles (*Pol.* 1328b), é baseada no instinto social do homem (Platão, *Leis*, 678; Aristóteles, *Pol.* 1253a; 1278b) e na defesa de interesses colectivos (Platão, *Rep.* 369b e sqq.), na *utilitas communis*, referida por Cícero (*Rep.* 1. 39-40; *Off.* 1. 7, 22; 1. 43, 153-44, 155; *De inu.* 1. 2), que adquire uma dimensão jurídica^[32].

³² Estas considerações estão também presentes em S. Tomás, no *De regimine principum* (l. 1.1).

D. Jerónimo Osório não se limita, no entanto, a aludir ao carácter natural e interesse colectivo, apoiado, prioritariamente, no direito natural, como origem da sociedade^[33]. Inspirado mais uma vez no modelo ciceroniano (*Rep.* 3. 2, 3; *Leg.* 1, 825), alude ao dom da palavra, unido à capacidade intelectual, à *ratio oratioque* (cf. *Off.* 1. 16, 50) como principais factores que presidem à constituição da sociedade humana. São estas duas faculdades que distinguem o homem dos animais e o elevam à dignidade da *humanitas*^[34].

Logo a abrir o livro I, o nosso humanista demora-se na definição da natureza superior do homem em relação aos animais, que por isso lhe são sujeitos por direito natural, *naturalis iure* (256.19). Este *topos* da superioridade do homem em relação aos animais (vide e.g. Cic. *Off.* 1.11-12) é introduzido, neste passo, para provar a origem da sociedade política, com base no direito natural: a atribuição do poder a quem por mérito próprio é capaz de o exercer^[35].

Os primeiros reis, considerados protectores dos homens e venerados como deuses (470.50-51), eram sobretudo juizes e chefes militares, que aliavam à eloquência da palavra a autoridade da virtude. Pretexto para o elogio da arte de bem falar, indispensável para apaziguar as sedições e incentivar a coragem dos concidadãos. A terminar esta retrospectiva histórica, Osório lembra que, segundo Homero, o ofício de rei incluía as atribuições do juiz, do comandante militar, do orador e do sacerdote (472.62-473.33). São estes os monarcas de tipo heróico, de que fala Aristóteles^[36].

Instado por Távora para se pronunciar sobre se concorda ou não com a ideia (473.33-40), Osório tem oportunidade de dar resposta dentro destes parâmetros, afirmando que o rei não deve exercer as funções de sacerdote nem as de orador, nem as de comandante militar, pois é chefe e rei dos comandantes, nem as de juiz, embora lhe

³³ As comunidades primitivas serviram também a Osório para provar, no livro VI (453.17-23), a dependência do poder político de pressupostos ético-religiosos.

³⁴ Sobre a vulgarização do *logos* — síntese da *ratio* e do *uerbum* — que é a expressão da *humanitas* por oposição à *immanitas*, vide G. Paparelli, *Feritas, humanitas, diuinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*, Napoli, 1973, p. 127-129.

³⁵ H. Osori *Op. Omnia* I, 256.19-20: *...et inter homines is est natura ad reliquos imperio continendos aptissimus, qui multum uirtutis opibus excellit.*

³⁶ *Pol.* 1285b.

caiba o poder legislativo e judicial (447.39-41). Assim, o ofício de rei é muito maior que todos os outros e todos os outros se contêm no seu comando, virtude e moderação (478.8-30). O bom exemplo do rei, na sua acção governativa, vale mais do que quaisquer palavras e favorece a amizade, competência e bem-estar dos concidadãos, que se consideram seus companheiros de trabalhos (478.30-47). A exemplificação clássica mostra que o labor do príncipe estimula o bom desempenho e o cumprimento dos múltiplos deveres dos súbditos (478.47-479.35). É ele o supervisor e orientador de todos os ofícios e pode intervir e participar em alguns deles activamente. Protector de todas as artes *illustres et clarae* e *humiles et sordidae*, é encarregado de as orientar à salvação e proveito da república (481.55-60), pelo que se define como o arquitecto da felicidade e bem comum (482.4-6). A agricultura é a primeira e mais importante fonte de riqueza (482.27-29). A protecção do comércio e dos mercadores (486.29-44), dos artífices e dos artesãos (486.44-58) é também uma das importantes atribuições régias.

Por outro lado, o ofício de rei não se limita apenas a desenvolver e a enriquecer o património nacional, mas a defendê-lo, a torná-lo forte, com a força das armas e da justiça (486.58-61). O culto da *uerecundia* (493.48-494.11) e do *mos maiorum* (494.11-43) opõe-se aos costumes corrompidos da sociedade actual, tais como a prática corrente do duelo ou a ociosidade dos aristocratas, que consideram ignóbil qualquer actividade em que possam ganhar a vida.

Os deveres dos homens de guerra abrangem tudo o que é honesto (494.47-50). A *fides*, a *caritas patriae*, a *religio*, o *pudor* tornam os soldados disciplinados e o exército invencível, pois na guerra é importante a valentia, mas mais ainda a ordem, a moderação, a táctica, a disciplina (495.36-40). Os exemplos da antiguidade romana revelam o valor da força, aliado à moderação e disciplina (496.1-43). Uma conclusão, cheia de intencionalidade, fecha as reflexões sobre o ofício das armas: pelo desregramento moral os impérios se arruinam, pelo que o ofício de rei deve consistir em incitar os homens corajosos à modéstia e à continência e em moderar a coragem pela obediência (496.43-59). É grande a importância da obediência, como da religião (496.59-497.61), fomentadores da modéstia.

Mas, para que um estado permaneça rico e abundante de todos os seus bens, deve ser fortalecido não só pela força das armas, mas pela

justiça. A força das armas, traduzida não só na valentia dos soldados, como na sua *modestia* e *humanitas* — a verdadeira *fortitudo*, *magnanimitas* — deve ser ajudada pela força das leis (497.61-65). Segue-se o elogio das leis, a par de considerações sobre a moralização do cargo de juiz, com base no livro XI das *Leis* de Platão (498.64-499.16). A crítica à subtileza do direito, *topos* humanista, remonta, segundo Osório, à tradição bíblica (499.18-21). Para se opor a ela, é conveniente que as leis não sejam em grande número nem difíceis de interpretar (499.37-41). Ao rei compete eleger os melhores juízes, para não vir a sofrer as graves consequências da sua incúria (503.58-504.19)³⁷.

Depois de se ter ocupado das leis e julgamentos, refere Osório que o rei se não deve ocupar apenas em promulgar leis que curem os males da república, mas que de preferência os previnam (504.19-34). Esta medicina curativa reside na educação. Os pais devem educar convenientemente os filhos e não devem ter a liberdade — se é que merece tal nome (504.51-52) —, a permissividade de negligenciar esse imperativo.

Osório aconselha o rei a que nomeie oficiais que olhem pelos costumes, os *morum praelecti*, que devem punir com severidade os pais negligentes na educação dos filhos (509.38-41). A eles caberia também castigar os ociosos, como se fazia entre os Egípcios ou em Atenas, segundo a lei de Drácon. Este excursus sobre a ociosidade liga-se directamente à questão de definir qual será o ofício dos nobres (510.9-10).

A crítica à vida ociosa e de prazer, que a aristocracia leva, une-se à exortação do rei para que intervenha na sua formação, de modo a que não seja obrigado a malbaratar a sua liberalidade ou a recompensar a falta de mérito (511.23-512.12). O tom interventivo não abandona nunca o discurso de Osório.

Os *exempla* clássicos provam as vantagens da boa educação e formação dos nobres, nas virtudes humanas e divinas, adquiridas pela emulação e imitação de um rei magnânimo e virtuoso (512.12-514.44).

A continuidade entre o livro VII e o seguinte é tão estreita que chega ao ponto de o livro VIII abrir com a resposta de Meneses às últimas palavras proferidas por Osório, no livro anterior: a complexidade do

³⁷ Cf. Cícero, *De republica*, 5.1-11, sobre a figura do governante, culto, legislador e intérprete do Direito, dotado de coragem militar, que favorece a cultura da vergonha e do pudor, que sabe usar a oratória política e é moderador e garante da felicidade individual.

ofício de rei exige que este seja assistido pela ajuda e apoio de várias pessoas, repete o autor (515.11-17). Segue-se o resumo da matéria tratada no livro VII que permite retomar os mesmos temas e dar-lhes um maior desenvolvimento ou uma diferente abertura: a abundância de bens, proporcionada pela força de trabalho, pela magnanimidade dos homens de armas e a equidade na aplicação da justiça exigem a integridade de costumes e uma boa educação de todos os cidadãos (515.17-47). Para velar pela moralidade de conduta dos cidadãos e punir os transgressores deviam ser criados *morum praefecti*. Refere ainda o papel político dos conselheiros que ultrapassa a simples ajuda do rei. Eles têm a função de moderar e temperar a soberania absoluta (521.48-51) e assegurar a constituição mista (521.52-53; 522.53-524.35), em que se harmonizem todas as partes do corpo político e se assegure, pela moderação, a liberdade (521.53-524.35).

Todas estas considerações são orientadas no sentido de provar qual a autoridade, o papel dos que são chamados ao conselho do rei, na prossecução do bem comum (524.29-34), fazendo coincidir a felicidade individual e colectiva— como em Platão e Aristóteles e e no *De republica* de Cícero^[38]. De novo a realidade portuguesa subjaz às considerações de Osório sobre a licenciosidade dos costumes, a ambição das riquezas, o ensoberbecimento e arrogância dos poderosos, a ociosidade e vida faustosa de nobres e palacianos, a penúria de bens de primeira necessidade, o perigo da dominação estrangeira (528.20-530.30).

A sabedoria do rei consistirá em neutralizar estes males, em opor-se a estes inimigos domésticos, mais perigosos que os estrangeiros (513.18-20).

Para que o príncipe saiba usar os benefícios da paz e bem governar a nau do estado — imagem que o *De republica* também recolhe (5.8) — deve cultivar a sabedoria e diligenciar *ut Respublica sit etiam studio Philosophiae florentissima* (532.9-34). A filosofia que deve ornamentar a república não é a que Távora identifica com a ociosidade, no livro I, nem a ostentação do saber dos sofistas, mas *uigilantiae magistra*, do livro V das *Tusculanas*, que leva ao amor da salvação pública (532.34-44).

³⁸ Platão, *Republica* 435 b e sqq., 442 e sqq.; Aristóteles, *Politica* 1323 a 23 sqq.; Cícero, *De Republica*, 4.3.

Insiste, para responder a Távora, na cultura dos nossos primeiros reis (533.40-46). Retrata as qualidades do rei-filósofo, que atrai ao seu exemplo os concidadãos (533.46-534.44) e não permite que o reino desfaleça, entregue à preguiça e à ociosidade (535.39 e sqq.). Ele é o rei mecenas, o *Rex artifex, et moderator, et dux, et architectus* (536.53-54). Os trabalhos e dificuldades do ofício de rei são facilmente suportáveis em função da dignidade e excelência do cargo. A correcta distribuição dos vários cargos e o seu funcionamento concertado para o bem público, tornam esta dificuldade apenas aparente (537.59-538.3). A máquina de estado é comparada a um relógio que, para regular bem, necessita do concerto e afinação de todas as suas peças (538.4-19).

Até este ponto do livro VIII, Osório insiste no tratamento dos mesmos temas do livro VII, a que aduz maior cópia de argumentos e pormenores: apresenta, em todos os ângulos e perspectivas, a definição do ofício de rei. Esta repetição de noções e ensinamentos, que quer tornar bem vinculados e bem presentes no ânimo do rei, exprime só por si o seu carácter interventivo.

A partir de agora (538.39-41) surge a dimensão verdadeiramente filosófica do tratado, a justificação ontológica do desejo de governar, as definições de prazer, de felicidade, de virtude, de sumo bem, a nível individual e colectivo, que encerram o conteúdo da ética, da política, do comportamento humano em geral.

A inspiração platónica, neste final de obra, percebe-se não apenas nos temas introduzidos, mas a nível dos argumentos invocados, da imagética utilizada. Este livro VIII é a réplica dos ataques à filosofia feitos por Távora, no livro I.

Expostos os princípios que, por assim dizer, pertencem à definição do estado ideal, o autor-narrador regressa à realidade do nosso rei (547.18 e sqq.). É necessário que cultive a sabedoria, identificada com a virtude no mais alto grau (550.9-13). Para haver verdadeira sabedoria, quer a nível de compreensão, quer a nível de execução — as duas funções inerentes à natureza humana —, é imprescindível a ajuda divina (533.30-34).

E inicia-se a *peroratio*, na gravidade e solenidade do tom, na riqueza de motivos e de recursos estilísticos, segundo a teorização ciceroniana. A comparação dos olhos, que de noite não são capazes de ver, com o espírito do homem privado da luz divina — que lembra a visão das

sombras no mito da caverna —, serve para definir, em termos filosóficos, a sabedoria humana e a sua dependência da sabedoria divina (553.34-46). A finalidade do governo do rei é não só ser feliz ele próprio, mas tornar feliz toda a república (554.20-25). Essa felicidade colectiva apenas se consegue pela imitação de Deus no seu governo, através da oração íntima que aproxima de Deus, indispensável à fragilidade da sua condição humana (554.24-555.33). O rei, como um excelente pintor que tem gravada no espírito a imagem que quer reproduzir, deve ter impressa no espírito a imagem de Deus e a ordem pelo qual ele governa as coisas celestes (555.47-56). Passos da Sagrada Escritura (*Deut.* 17; *Josué*, cap. I; Salmo 118) manifestam o carácter divino do ofício de rei (555.61-556.18).

A linguagem imagética concretiza a união do rei com Deus: tal como um corpo recebe a luz do sol e brilha e reluz como se fosse o próprio Sol, assim o espírito puro e íntegro, que recebe o esplendor da luz divina, se assemelha ao esplendor divino (556.45-53).

O rei-filósofo de Platão (557.9-13) é assimilado ao rei bíblico, cujo coração está na mão do Senhor (Sal., Prov. 21): *cor Regis in manu Domini* (557.23-26)^[39].

A protecção divina é concretizada metaforicamente pela acção do agricultor, a regar a raiz das plantas (557.32-42) e a arrancar as ervas daninhas do seu campo (557.56-60). As virtudes régias, imitação das virtudes divinas que atraem a obediência alegre dos súbditos, são propostas ao nosso rei (558.1-7). O uso do futuro (558.16 e sqq.) e do optativo (558.16-561.19), nestas considerações de ordem ética, tecidas segundo o modelo do governo de Deus, conferem uma nota de esperança a este final de obra que culmina com a promessa da imortalidade, do gozo da felicidade eterna no céu — com a dimensão transcendente e a beleza do mito escatológico de Er do final da *República* de Platão e do ‘Sonho de Cipião’ com que termina o *De republica* de Cícero.

O *Somnium Scipionis*, «talvez o mais belo trecho da prosa latina»^[40] só muito dificilmente não seria objecto de *aemulatio* e *imitatio* conscientes do “Cícero português”.

³⁹ Dürer coloca esta frase sentenciosa bíblica como divisa, pendente do dossel do carro Triunfal de Maximiliano I (desenho preparatório). Vide Nair N. Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 191.

⁴⁰ K. Büchner, *Somnium Scipionis. Quellen, Gestalt, Sinn*, Wiesbaden, 1976, p. 18.

Em conclusão, o tratado *De regis institutione et disciplina*, apesar da sua especificidade própria e do eclectismo da inspiração clássica do seu autor, tem por primeira finalidade apresentar o ideal de perfeição humana, o do *princeps*, exemplo vivo de uma comunidade, responsável pela sua felicidade e bem comum, tal como o *De republica* ciceroniano^[41].

Pretendendo, além disso, o famoso Bispo de Silves descrever a maneira cristã de encarar a relação do príncipe com a função que ele exerce, reúne os preceitos dos tratados de pedagogia, de *vita civile* e de cortesia do Renascimento, de que Cícero é modelo privilegiado^[42]. E, dentro de princípios humanísticos ético-políticos, que não diferem dos do Arpinate — embora direccionados tantas vezes interventivamente à realidade do país e do seu monarca —, na expressividade e riqueza vocabular, rítmica e semântica do seu latim, o “Cícero português” concretiza a união do *dulce* e do *utile*, ao serviço da tripla finalidade do discurso, *docere, mouere et delectare*, tal como Cícero, o “Pai do Humanismo”.

Seguindo, enfim, o *De regis institutione et disciplina* os passos do *De republica* de Cícero, seu principal modelo temático e formal, na arte da palavra e do diálogo narrativo com seus expedientes, no enquadramento cénico, na presença da dedicatória, nas personagens históricas, na ironia “socrática”, nos motivos estéticos e nos recursos estilísticos, na organização externa do tratado, com significado no plano ético, não usou o artifício de recorte literário, o sonho, mas dele manteve a mensagem e a elevação filosófica, coloridas pela doutrina e teologia cristãs.

⁴¹ Cf. *e. g.* 1.12; 1. 47; 2.69; 3.4 e toda a doutrina do ‘Sonho de Cipião’.

⁴² Cícero, no *De republica*, valoriza a educação, concretizada no ensino, nos costumes e nas leis, a cidadania e a liderança política (vide Cícero, *Tratado da República* cit., p. 43-44).

EM JEITO DE APÊNDICE: ALGUMAS NOTAS SOBRE O TEMA

Virgínia Soares Pereira
UNIVERSIDADE DO MINHO

Quisque suos patimur manis.
— VIRGÍLIO, *Aen.* 6.743

O TEMA PROPOSTO PARA A JORNADA DE ESTUDOS CLÁSSICOS – O *ALÉM*, a *ética e a política*. Em torno do “*Sonho de Cipião*” – prestar-se-ia a múltiplos estudos e perspectivas de reflexão que não caberiam nem couberam no tempo de uma Jornada. Foi essa a razão pela qual ficaram de parte, muito a contragosto, textos e nomes que, pela sua relevância literária e histórico-cultural, mereceriam ter figurado neste encontro. Daí esta espécie de apêndice sem pretensões, que se destina apenas a evocar, a traços largos e meramente ilustrativos, alguns desses textos e nomes.^[1]

A primeira referência vai, naturalmente, para Homero. Na *Ilíada* (3.276-280), o aedo de Quios apresenta Agamémnon a firmar um juramento e, nesse contexto, a invocar as divindades infernais na qualidade de entidades que castigam quem não observa a palavra dada:

¹ Para os textos que vão de Homero a Platão, será sempre obrigatório revisitar a obra de referência intitulada *Concepções helénicas de felicidade no Além*, de Maria Helena da Rocha Pereira, Coimbra, 1955. Sobre Cícero, veja-se a edição de *República*, tradução e estudo de Francisco de Oliveira, Coimbra, 2008. Consulte-se ainda para o comentário de outras catábases, da Idade Média aos tempos de hoje, R. M. Rosado Fernandes, “Catábase ou descida aos infernos”, in Idem, *Em busca das raízes do Ocidente*, vol. I, Lisboa, Edições Alcala, 2006, pp. 13-26.

“(...) e vós que nos infernos
vos vingais dos homens mortos, que com perjúrio juraram!
Sede vós testemunhas, vigiai os leais sacrifícios!”^[2]

Surge já aqui reflectida uma crença ancestral, que vem, se assim se pode dizer, da noite dos tempos: a de que ao perjúrio corresponde um castigo dos deuses infernais. Também na *Odisseia* está presente a noção da relação entre crime e castigo no além e a consciência de um além de caminhos bolorentos. Ulisses teve de baixar aos Infernos, a fim de consultar o adivinho Tirésias e saber notícias do seu futuro. No decurso da sua catábase, o Itacense encontra o rei Minos a “julgar os mortos”. Como ele mesmo, narrador da sua catábase, conta:

“Foi então que vi Minos, o filho glorioso de Zeus, com o ceptro dourado na mão, a julgar os mortos, sentado, enquanto outros interrogavam o rei sobre questões de justiça, sentados e em pé, na mansão de amplos portões de Hades.”^[3]

Minos surge como um dos juizes que nos Infernos julga as almas dos mortos. A segunda referência ao além ocorre no canto XXIV, quando as almas dos pretendentes assassinados descem ao Hades conduzidas por Hermes Psicopompo. Importa registá-la, pela forma como descreve o mundo das sombras. Diz o narrador, referindo-se aos caminhos dos infernos por onde passaram as almas:

E o Auxiliador, Hermes, levou-as por caminhos bolorentos:
chegaram às correntes do Oceano e ao rochedo branco;
passaram além dos portões do Sol e da terra dos sonhos
e chegaram rapidamente às pradarias de asfódelo,
onde moram as almas, fantasmas dos que morreram.^[4]

Passemos agora ao teatro e mais especificamente a Aristófanes, cuja obra, de vincada sátira política e pessoal, não poderia deixar de

² *Il.* 3.278-280 (tradução de Frederico Lourenço).

³ *Od.*, 11.568-571 (tradução de Frederico Lourenço).

⁴ *Od.* 24.10-14 (tradução de Frederico Lourenço).

referir questões de pendor ético-político, como veremos. Na sua peça intitulada *As rãs*, levada à cena nos começos do ano de 405 a.C., o comediógrafo grego imaginou Dioniso, no estatuto de deus do teatro, a descer ao Hades com o intuito de trazer de lá um dramaturgo de excelência no campo da tragédia, porquanto, nas palavras do deus, “tais já não existem, e os que existem são maus”. Isto é, os ainda vivos não correspondiam ao gosto exigente do deus (ou do povo) e urgia, por isso, encontrar outro. Mas o desiderato não era fácil e o deus do teatro, apesar de ser “o mais credenciado dos juízes”,^[5] sentiu dificuldade em exercer o seu juízo crítico, pois ora pende para o trágico do seu coração, Eurípides, cujo teatro está mais próximo dos problemas e das atitudes do homem comum, ora para Ésquilo, o poeta da grandeza de Atenas, caracterizado pelo seu estilo grave e altissonante.^[6] No final de um *agon* travado a respeito dos méritos da obra de cada um dos tragediógrafos – que assim se assemelha a um verdadeiro julgamento *post mortem* –, Dioniso acabará por trazer de novo à vida Ésquilo, por considerar que este poeta trágico fora quem mais contribuía, com a sua produção dramática, para ajudar os homens do seu tempo, dando-lhes orientações de vida. E na verdade, como afirma Maria Helena da Rocha Pereira, Ésquilo ficara conhecido como o poeta “que harmonizara na sua obra a arte e a ética”.^[7] Digamos que Eurípides foi “condenado” a permanecer no Hades em resultado do “mau serviço” que prestara, em vida, à sociedade, ao transformar o herói trágico numa figura de carne e osso vulgar.

Mas esta comédia fala de outro tipo de condenações. Já do outro lado do rio, depois de transportado por Caronte,^[8] Dioniso verá “muito lodo e uma corrente permanente de excrementos e dentro dela todo aquele que fez mal a um hóspede e o que possuiu um garoto e lhe negou o dinheiro prometido ou deu uma sova na mãe ou partiu os queixos ao

⁵ Maria de Fátima Sousa e Silva, *Ensaio sobre Aristófanes*, Lisboa, Livros Cotovia, p. 167.

⁶ Vd. Maria de Fátima Sousa e Silva, op. cit., p. 181.

⁷ Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, Lisboa, F. C. G., vol. I (Cultura Grega), 1984, p. 338.

⁸ Note-se que o comediógrafo não deixou de criticar o poder do dinheiro, até no mundo dos mortos, pois o barqueiro Caronte recusa-se a transportar Dioniso para a outra margem se lhe não pagar os dois óbolos da passagem. Quanto a Xântias, o escravo, é obrigado a contornar o lago, a pé.

pai ou fez um juramento falso (...).^[9] Eis, em versão cómica, mas não menos séria, uma visão do além na qual os criminosos são sujeitos a castigos e remetidos para um lugar imundo. Os crimes apontados são o desrespeito pelo dever de hospitalidade, o desrespeito pelos pais, o desrespeito pela palavra dada – valores morais que os criminosos não respeitam.

Ainda na Grécia, mas já sob o domínio de Roma imperial (mais especificamente na época dos Antoninos), Luciano de Samósata, escritor do séc. II d.C., de origem síria (talvez), também equacionou a questão dos castigos no Hades. Mestre de Retórica e em certo momento sofista itinerante, este autor acabou por se dedicar à literatura panfletária; ele “via o mundo através do cepticismo” e a sua profissão era, no dizer de Albin Lesky, a sátira.^[10] São-lhe atribuídas cerca de oitenta obras (algumas apócrifas), das quais importam ao nosso objectivo os famosos e divertidos *Diálogos dos mortos*, trinta pequenos diálogos de feição diatrílica que têm como intervenientes figuras míticas, deuses, semi-deuses e heróis, que se encontram no além e aí actuam, ou pretendem actuar, como fizeram em vida. Num desses diálogos, o X, assistimos à conversa travada entre Caronte (o barqueiro) e Hermes (como deus psicopompo) na tarefa de receberem os mortos que vão transportar para o além. Atravessado o rio, Hermes despacha o morto Menipo, o filósofo cínico de Mégara, nos seguintes termos: “Toca a andar para o tribunal.” E Menipo acrescenta, dirigindo-se aos seus companheiros de viagem para a morada de Plutão, mas como quem se exclui do julgamento: “É forçoso que sejais julgados. E dizem que as sentenças são pesadas: rodas, pedras e abutres. Será mostrada com rigor a vida de cada um”.^[11] De forma cómica, são assim evocados os suplícios eternos da roda de Ixião, da pedra de Sísifo e do abutre que devorava as entranhas de Prometeu.

⁹ Aristófanis, *As Rãs*, Prefácio, tradução do Grego, Introdução e Notas de Américo da Costa Ramalho, Coimbra, Instituto de estudos Clássicos, 2004.

¹⁰ A. Lesky, *História da Literatura Grega*, Lisboa, Gulbenkian, 1995, p. 874.

¹¹ Luciano, *Diálogos dos Mortos*, Introdução, versão do Grego e notas de Américo da Costa Ramalho, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos / INIC, 1989, p. 47. Conforme se lê em Albin Lesky, *História da Literatura Grega*, op. cit., p. 712, Menipo de Gádara (na Síria), ex-escravo, na sua obra intitulada *Nekyia*, “desenvolve o tópico do carácter absurdo da representação tradicional do Além.” Esta tradição cínica foi recolhida por Luciano.

Passando aos autores latinos, poder-se-ia convocar também, como contraponto romano à sátira lucianesca, a figura de Sêneca, o filósofo – ele que, no seu opúsculo intitulado *Apocolocintose*, ou transformação em abóbora, procedeu a uma divertida paródia da apoteose, isto é, da ascensão de um imperador aos céus e posterior queda (catábase) nos infernos, em castigo dos seus actos em vida. Trata-se de um texto diatribico, “um panfleto político sarcástico”, no dizer de M. Citroni,^[12] condimentado de reminiscências literárias e jurídicas, que satiriza a prática da divinização dos imperadores mortos (em concreto a do imperador Cláudio, divinizado em Outubro de 54 d.C., na sequência do seu assassinio pela mulher, Agripina) e flagela a memória desse imperador.^[13] Por isso, em vez da esperada *laudatio* ou glorificação de um imperador, assiste-se à *damnatio memoriae* e consequente *uitu peratio*. Nessa sátira imagina-se o imperador Cláudio (que não gozou de grande fama na opinião pública), após a sua morte, a assistir em sonhos ao seu próprio cortejo fúnebre e a depreender daí que tinha morrido; além disso, a ver-se rejeitado pelo concílio dos deuses (entre os quais já figurava o seu antepassado Augusto) e a ser levado aos infernos, onde, em castigo da sua actuação em vida, é condenado pelo tribunal de Éaco a jogar dados eternamente e a servir de secretário a um antigo liberto seu, que desempenhava as funções de ajudante do juiz Éaco. A sentença é implacável e degradante, porquanto se tratava de um imperador que tivera a paixão dos dados e que tinha dado guarida e poder aos libertos, na sua corte.

Mudemos agora de registo e passemos à poesia latina, pois é na obra dos poetas que mais se projectam e evidenciam as incidências do tema do além.

Vejamos o caso de Lucrécio, o poeta-filósofo que no *De rerum natura* criticou “os tabus, as superstições e os formalismos que sempre tinham estado profundamente arreigados na mentalidade dos Romanos”.^[14] Adepto da filosofia de Epicuro, o poeta romano afirmava que as almas

¹² M. Citroni (dir.), *Literatura de Roma Antiga*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, p. 394.

¹³ Note-se que desta forma a viúva garantia que o seu filho, o futuro Nero, viria a ser um *diui filius*.

¹⁴ M. Citroni (dir.), *Literatura de Roma*, op.cit., p. 394.

dos mortos não têm existência nem habitam o Hades, pois tudo é matéria, e a alma também. Defendia Lucrécio, com base nesta sua convicção, não haver lugar, no além, a prêmio nem castigo, e asseverava que o que se diz do Hades e dos julgamentos apenas tem como objectivo intimidar o homem e subjugar-lo a forças obscuras, as forças da *religio*. Era, por isso, seu intento ensinar ao homem uma filosofia que o libertasse desses cuidados vãos e dessa *superstitio*. Antecipando em dois milénios as famosas palavras de Sartre, “L'enfer c'est nous”, o poeta-filósofo afirmava (*De rerum natura* 3.978-979):

*Atque ea nimirum quaecumque Acherunte profundo
prodita sunt esse, in uita sunt omnia nobis.*

E, sem dúvida, todos os suplícios que a tradição coloca no abismo de Aqueronte, todos, sejam eles quais forem, residem na nossa vida.

Nem Tântalo, nem Tício, nem Sísifo, nem as Danaides, nem Cérbero ou as Fúrias existem (3. 1023):

Hic Acherusia fit stultorum denique uita:

Enfim, é aqui (na terra) que dos tolos a vida se torna um verdadeiro inferno.

Por isso há que libertar o homem do temor da morte (o *metus Acheruntis* 3.37) e desses mitos que representam os Infernos como lugar de tortura, de tristeza e angústia. É certo que Cícero (*Tusc.* 1.21.48) objecta aos Epicuristas que ninguém no seu tempo acredita em tais coisas: “Que velhinha existirá tão tola que acredite naquilo que vós aparentemente temeríeis, se não tivessem aprendido a estrutura do mundo?”^[15] Todavia, nem todos eram tão cépticos quanto ao além-túmulo e à crença nalguma forma de sobrevivência além da morte. *Sunt aliquid Manes*, dirá Propércio num hemistíquio que se tornou célebre, acrescentando: e a morte não põe fim a tudo.^[16] E o próprio

¹⁵ Cícero, *Tusc.* 1.21.48: *Quae est anus tam delira quae timeat ista quae uos uidelicet, si physica non didicissetis, timeretis*, “*Acherunsia templa alta Orci, pallida leti, obnubila tenebris loca*”?

¹⁶ Vd. *Elegiae*, 4.1. E que diz Horácio? Muitos dos seus poemas evocam o Hades bolorento, onde não chega a fama do que o homem fez em vida. Bom ou mau, todos para lá caminham,

Cícero acreditou nessa forma de sobrevivência *post mortem* que é a imortalidade astral. Basta pensar no *Somnium Scipionis*.

Depois da grande poesia de Lucrécio, e em certo sentido seu herdeiro no domínio dos fulgurantes achados linguísticos, surge um outro nome grande da poesia latina: Virgílio. Considerado o Poeta Romano e o Príncipe dos poetas, P. Virgílio Marão ficou famoso não apenas pelo esplendor estético das suas criações poéticas, mas também pela força da sua mensagem e da sua sensibilidade, que dificilmente se igualam.

Por duas vezes o Mantuano nos leva a percorrer os caminhos do Hades: uma, no livro IV das *Geórgicas*, quando representa Orfeu a descer aos Infernos em busca de Eurídice, a sua paixão; a outra, no canto VI da *Eneida*, quando conduz Eneias ao encontro do pai, nas regiões do além. No primeiro caso, a mensagem parece clara. A descida representa a busca do amor, impossível de alcançar, e a força devastadora do amor-paixão. De certa forma, Orfeu é castigado porque, vítima do desvario causado pelo amor, não respeitou uma prescrição divina, por um lado, e porque tentou o impossível: vencer a lei natural da morte. Quanto à segunda catábase, a do canto VI da *Eneida*, dela falaremos um pouco mais detidamente, por ser de especial relevância para o presente propósito.

Com a descida de Eneias aos infernos, no famoso canto VI, estamos no coração do poema e no seu momento alto. A densidade da mensagem deste canto é tal, que já o gramático e comentador Sérvio, no século IV, falava nos inúmeros tratados que se tinham escrito sobre alguns passos do referido canto VI. Quando Virgílio faz Eneias descer ao mundo dos mortos, para receber do pai o suplemento de ânimo que lhe permitiria enfrentar com vigor e decisão as dificuldades da missão de que estava incumbido – a saber, a instalação dos Troianos no Lácio^[17] –, segue um caminho que tinha já atrás de si modelos filosófico-literários de grande peso, os quais justificavam, de certo modo, a inclusão de uma visão do além no poema épico. Tinha como referência dois momentos da *Odisseia*

sem distinção de classes ou diferenciação pelo modo de vida... Nesta visão epicurista, o além nada tem que ver com o que se passou em vida.

¹⁷ Como se sabe, essa instalação daria início ao lançamento das bases familiares e políticas que um dia viriam a estar na origem do futuro povo romano e da *gens Iulia* (a de Augusto).

homérica, relacionados com o reino de Plutão^[18], mas sobretudo os exemplos do mito de Er de Platão e do *Somnium Scipionis* de Cícero. Na obra destes dois autores, a descida aos infernos e o contacto com o mundo dos mortos são substituídos por um relato de quem viu a morte e dela regressou, e por um sonho, o sonho que nos reuniu aqui, o *Sonho de Cípião* – um texto da maior relevância literária e filosófica, no qual, segundo palavras do seu comentador Macróbio, o *oraculum*, a *uisio* e o *somnium* se conjugam para exprimir uma visão ético-política do além.^[19]

No Sonho de Cípião, num momento em que se dirigia ao neto Cípião Emiliano, para o incentivar a velar pela república, o seu avô Cípião Africano afirmara, numa linguagem de grande força e evidência parenética (§11):

Omnibus qui patriam conseruarint (...) certum esse in caelo definitum locum.
Para todos os que salvaram a pátria, está reservado no céu um lugar específico.

Os tempos sombrios de Cícero tinham feito com que o Orador se empenhasse na busca de uma solução política para Roma e o seu império. O *Sonho de Cípião* integra-se nesse desígnio, ao reservar a glória astral para os beneméritos da pátria.^[20]

Virgílio, por sua vez, já na aurora de uma nova época, que ele considerava de ouro, secunda o programa do imperador Augusto no sentido de uma morigeração de costumes. Por isso, nos infernos virgilianos, a par dos que foram úteis ao bem comum – e por isso têm lugar nos Campos Elísios –, estão, além dos condenados da tradição mítica (como Salmoneu, Tício, os Lápitais, Ixião, Pirítoos), todos aqueles

¹⁸ Recordando o que no início deste apêndice foi dito, a primeira ocorrência, narrada por Ulisses no canto XI, leva o Itacense a descer à mansão “de Hades poderoso” e da “temível Perséfone” (v. 47), a fim de consultar Tirésias sobre o seu futuro; a segunda, ocorre já no canto XXIV, quando as almas dos pretendentes assassinados são conduzidas ao Hades por Hermes Psicopompo.

¹⁹ Sobre esta caracterização do sonho de Cípião com base nestas três categorias, exarada por Macróbio, o comentador do texto de Cícero, do séc. V, vd. Macrobie, *Commentaire au Songe de Scipion*, Tome I, Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 2003, § 3. 8-20 (tipologia dos sonhos), pp. 12-16.

²⁰ Promessa semelhante à do avô de Emiliano será feita por Anquises a seu filho Eneias.

que atentaram contra a *pietas* e a *fides*, o respeito pelos deuses e pelos homens, isto é, os que cometeram adultério, os que cometeram perjúrio, os que cometeram incesto, e que, por castigo, vão parar ao Tártaro, o lugar dos suplícios eternos. “Crimes de todos os tempos”, observou Maria Helena da Rocha Pereira, mas crimes pelos quais, no tempo de Augusto e na óptica virgiliana, os criminosos deveriam ser condenados sem remissão.

Na companhia da Sibila de Cumas, Eneias entra nos infernos (v.268-269):

*Ibant obscuri sola sub nocte per umbram
perque domos Ditis uacuas et inania regna*
(...).

Seguiam sem luz, na noite solitária, por entre a sombra,
através das mansões vazias e dos reinos inanes de Dite
(...).

Assim começa a descida do herói troiano à mansão das sombras e dos mortos. São versos memoráveis, inesquecíveis, que traduzem quer a gravidade solene do momento (como sugerem os espondeus do verso 268), quer a imponderabilidade de quem vai entrar num espaço sem fundo e cheio de sombras (notação sugerida mediante os dáctilos do verso 269).

Passada a entrada do Orco – um lugar povoado de imagens de luto e dor, a que não falta um olmeiro donde estão suspensos os sonhos e os inúmeros (v. 285) *uariarum monstra ferarum* (monstros míticos como Centauros, Cila, Quimera, a hidra de Lerna, Górgonas, Harpias, entre outros) –, Eneias chega à lagoa Estige, que só na barca do horrendo Caronte é possível atravessar. Em dado momento, depois de veneradas as divindades infernais e deposto o ramo de ouro – garante do regresso à luz da vida –, surge um caminho bifurcado, que conduz, de um lado, ao Tártaro, do outro, aos Campos Elísios. Uma vez aí, guiado pela sibila de Cumas, Eneias vai perceber que o destino das almas é diferente, de acordo com o procedimento moral tido em vida. Fica a saber que no Tártaro, lugar de expiação sem fim, se encontra uma série de criminosos, como os que quebraram a *pietas* para com os familiares (filhos que maltratam os pais, pais que desrespeitam as filhas), os que

faltaram à *fides*, estando neste caso os patronos que enganaram os clientes, e também os avarentos, os adúlteros; e ainda os que fizeram a guerra civil, os que venderam a pátria por ouro, os que por corrupção fizeram e desfizeram leis; em suma, estão condenados ao Tártaro todos os que desrespeitaram valores ético-políticos de suma importância para o homem romano, numa época de empenhada renovação moral da sociedade por parte da ideologia augustana.

Mas leiamos o poeta, por intermédio da Sibila de Cumas. No intuito de sublinhar a relação entre crime e castigo, a Sibila lembra a Eneias a advertência de Flégias, condenado ao Tártaro, e enumera alguns tipos de supliciados:

*“Discite iustitiam moniti et non temnere diuos”.
Vendidit hic auro patriam dominumque potentem
imposuit, fixit leges pretio atque refixit;
hic thalamum inuasit natae uetitosque hymanaeos;
ausi omnes immane nefas ausoque potiti.
Non, mihi si linguae centum sint oraue centum,
ferrea uox, omnis scelerum comprehendere formas,
omnia poenarum percurrere nomina possim.*

“Ficai prevenidos! Aprendei a respeitar a justiça e a não desprezar os deuses.”

Este vendeu a pátria por ouro e impôs-lhe um senhor poderoso;
por dinheiro, afixou e desafixou leis;
este invadiu o leito da filha e o vedado himeneu;
ousaram todos uma abominação monstruosa e gozaram o seu acto.
Tivesse eu cem línguas e cem bocas, uma voz de ferro,
não poderia abranger todas as formas de crime,
enumerar os nomes todos das punições.^[21]

Aqui estão claramente reflectidos, embora do ponto de vista negativo (isto é, do que se não deve fazer), os valores éticos a que o poema e o poeta prestam culto. É possível que a tipologia dos crimes aqui reflectida seja um sinal, por parte do Mantuano, de aplauso às

²¹ *Aen.* 6.620-627 (tradução de M. H. Rocha Pereira, *Romana*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 2000, p. 156).

primeiras leis de Augusto no sentido de morigerar os costumes dos Romanos. Sabe-se quanto o *Princeps* pugnou pela simplicidade de vida, de que se propôs como exemplo, e como castigou os desregramentos da sua filha Júlia.

Quando Eneias chega os Campos Elísios, Anquises dirige-lhe as seguintes palavras (6.743): *Quisque suos patimur manis*, querendo dizer: cada um suporta a sua expiação, isto é, todos nós recebemos os prémios ou sofremos os castigos que merecemos.

Agora Eneias encontra-se nos Campos Elísios, por isso depara com um jardim ameno, inundado de luz (na verdade tem um sol próprio, apesar de subterrâneo), onde heróis e figuras de bem continuam depois da morte as actividades que mais apreciavam em vida. E quem são os que têm acesso a tal felicidade? Os que foram feridos em combate pela pátria, os sacerdotes castos, os bons profetas, os que contribuíram para melhorar a vida dos homens; os que mereceram, enfim, ficar na memória dos outros.^[22] Nas palavras de M. H. Rocha Pereira, “merece relevo a atenção que é dada aos que contribuíram para o bem da comunidade, quer pela sua coragem, quer pela sua inteligência, quer pelo seu procedimento em geral”,^[23] o que está de acordo com o sentido romano de devoção ao bem comum. Mais tarde no poema, na descrição do escudo de Eneias, vamos encontrar representado no Tártaro, lugar dos castigos eternos, o rebelde Catilina, conspirador contra o estado romano; em contrapartida, nesse mesmo passo, Catão de Útica, tornado herói nacional pela resistência à tirania (quando se suicidou, em 46 a.C., para não cair em poder de Júlio César), figura no sítio dos justos, pelo empenho com que lutou pela liberdade da *res publica*:

(...) Longe daqui, juntou
também os tartáreos lugares, de Plutão as fauces profundas,

²² Refira-se que já em Homero estava reservada a homens privilegiados a possibilidade de irem, depois da morte, para os Campos Elísios. É o caso de Menelau, a quem fora destinado um lugar de aprazível amenidade. Mas essa eleição não se fica a dever aos seus méritos e virtudes. A verdade é que Menelau era casado com Helena de Tróia e, por isso, era “genro de Zeus”!

²³ M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I, Lisboa, F. C. G., 2009, p. 286-287.

o castigo dos crimes, e a ti, Catilina, pendente
de rochedo minaz, pálido ante o rosto das Fúrias;
à parte, os justos, e Catão, seu legislador.^[24]

Reflectindo sobre o que se passa nos Campos Elísios, tal como foram representados em Cícero e em Virgílio, Américo da Costa Ramalho observou: “Nos Campos Elísios se encontram todos quantos beneficiaram a Humanidade ou serviram os seus compatriotas, de qualquer modo que fosse. Virgílio procede com maior generosidade do que Cícero no *Sonho de Cípião*, pois o lugar no céu é reservado no *Somnium* apenas a estadistas e guerreiros, ao passo que no Elísio virgiliano se encontra “a companhia (*manus*) dos que sofreram feridas, lutando pela pátria, de quantos sacerdotes passaram a vida castamente, quantos foram profetas piedosos e deram oráculos dignos de Febo, ou os que tornaram a vida mais civilizada, graças à invenção das artes, e de quantos, pelos seus méritos, se fizeram lembrados a alguém”.^[25]

Esta é a mundividência de Virgílio, plasmada na “visita guiada” de Eneias (conduzido pela Sibila) pela mansão de Hades, região de sombras sem consistência, e da qual o herói sai pela porta dos sonhos falsos. É um mundo de almas ainda por reencarnar, que mais tarde farão a história de Roma. A história de uma república que chegara ao fim e de um principado de feições tão inapreensíveis quanto as sombras em parada. Que mensagem quis o poeta, o poeta romano, deixar? Que ambiguidades terá pressentido no regime que se propunha secundar e celebrar?^[26]

Quanto a Cícero, que tanto lutara para receber o merecido prémio pela sua participação em defesa dos cidadãos e do Estado, que um dia

²⁴ *Aen.* 8.666-669 (tradução de M. H. Rocha Pereira). A citação é, como foi dito, referente à descrição do escudo de Eneias. Trata-se de um escudo profético, forjado por Vulcano, deus do fogo, que dá relevo antecipado aos “bons” e “maus” da futura história de Roma.

²⁵ Américo da Costa Ramalho, “A Ilha dos Amores e o Inferno virgiliano”, in *Estudos Camonianos*, Lisboa, 1980, p. 76.

²⁶ Não restam dúvidas de que os 57 anos do principado de Augusto corresponderam a tempos dominados por ambiguidades de vária ordem (de poder, de sucessão) e por mitos diversos (políticos, religiosos), como pode ver-se em Robert Etienne, *Le siècle d'Auguste*, Paris, Armand Colin, 1970.

acreditou que o seu consulado lhe traria grandes títulos de glória,^[27] e que, no momento em que redigia o seu tratado *De re publica*, se via afastado da vida política em Roma e vítima da sua degradação, que lhe restava? Talvez apenas deixar para o além a realização convicta dessa sua crença e dessa esperança. Que no entanto, lembre-se, é apresentada como um sonho...

O tema ciceroniano de uma recompensa no além, reservada para o político ou governante que se empenhou no bem comum, fez o seu caminho ao longo da Idade Média e do Renascimento.^[28] Entre nós, Camões é um dos representantes maiores dessa concepção. No seu poema épico, exalta os portugueses que pelos seus feitos na expansão da fé e do império “se vão da lei da morte libertando”, embora não se furte a preencher os finais dos cantos com os celebrados epifonemas, nos quais mais expressamente deixa registo do seu pensamento sobre os apagados dias que então se viviam em Portugal, ética e politicamente falando.

Os comentadores de Camões desde cedo intuíram que o poeta, herdeiro de uma longa tradição clássica, integrou e recriou, com genialidade, importantes núcleos da mensagem do *Somnium Scipionis* (e também do canto VI da *Eneida*) em dois dos episódios mais emblemáticos de *Os Lusíadas*: o sonho de D. Manuel e a Ilha dos Amores.^[29]

²⁷ Vd. Francisco de Oliveira, “Autobiografia nos tratados políticos de Cícero”, in *Vt par delicto sit poena. Crime e justiça na Antiguidade*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2005, pp. 229-243.

²⁸ Além dos estudos de Arnaldo do Espírito Santo e Nair de Castro Soares, incluídos no presente volume, vejam-se, a este título, Maria Helena da Rocha Pereira, “Nas origens do humanismo ocidental: os tratados filosóficos ciceronianos”, *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Culturas*, vol. II (1985), pp. 7-28; Howard R. Patch, *El outro mundo en la literatura medieval*, México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1983 (1956); Nair de Nazaré Castro Soares, *O Príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994, pp. 27-37.

²⁹ “Ao *Somnium Scipionis*, como fonte possível da parte profética do episódio da “Ilha dos Amores”, pode juntar-se a catábase (“descida aos Infernos”) da *Eneida* VI, que depende igualmente do *Somnium* e lhe é associada pelos comentadores de Virgílio”, diz Américo da Costa Ramalho, em “A tradição clássica em *Os Lusíadas*”, in *Estudos Camonianos*, Lisboa, INIC, 1980, p. 20-21 e n. 26. Consulte-se ainda, de Paula Barata Dias, o artigo “A presença do *Somnium Scipionis* de Cícero n’*Os Lusíadas*: aproximação e distância”, in *Arquipélago* 14 (1996) 67-83.

O sonho de D. Manuel surge narrado no canto IV (69 e sgs.). Parecendo-lhe que subia “à prima Esfera”, o rei português contempla as gentes da terra e alarga a vista pelas paragens onde nascem “duas claras e altas fontes”, o Indo e o Ganges. Tal como o Cipião de Cícero, D. Manuel sobe em sonhos a um lugar eminente para, lá do alto, contemplar a terra e, no final, acorda. Todavia, ao contrário do *Somnium Scipionis*, que condena a ambição de glória terrena e aconselha o homem a dirigir o seu olhar *ad caelestia* (e por isso o *Somnium* tem sido considerado o mais cristão dos livros de Cícero), o sonho de D. Manuel é profético e aponta já as terras que verão chegar os nautas portugueses, quando estes chegarem à Índia.

E finalmente a Ilha dos Amores. Chegados à Índia os portugueses, e já na viagem de regresso, Vénus põe-lhes no caminho uma ilha fantástica, cheia de aves canoras e animais de caça e ainda de ninfas, “que la convierten en la más lograda ‘tierra feminina’ de la literatura”, como sugestivamente escreveu Rosa Lida de Malkiel.^[30] É o momento alto do poema, o da apoteose final na Ilha dos Amores, quando os heróis lusos recebem o prémio da felicidade “divina”, assistem à descrição do globo terrestre e tomam conhecimento do sistema do mundo. O *Somnium Scipionis* aqui está, recriado por um poeta genial.

A Ilha dos Amores tem sido objecto de inúmeros comentários interpretativos, mas o seu significado simbólico é inquestionável, seja qual for a interpretação que do episódio seja feita.^[31] É o próprio poeta (se não foi interferência do revisor-censor Frei Bartolomeu Ferreira) que apresenta a chave de leitura do episódio. A fim de evitar que o prémio concedido aos argonautas portugueses fosse entendido como mero gozo dos sentidos ou pura manifestação de sensualidade pagã, o poeta esclarece que a ilha deleitosa oferecida por Vénus aos lusíadas não representa mais do que a fama, que surge como recompensa de esforçados trabalhos e virtudes.

³⁰ M. Rosa Lida de Malkiel, “La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas”, in Howard R. Patch, op. cit., pp. 430-431.

³¹ Sobre esta matéria, veja-se Vítor Manuel de Aguiar e Silva, “Função e significado do episódio da ‘Ilha dos Amores’ na estrutura de *Os Lusíadas*”, in *Camões: Labirintos e Fascínios*, Lisboa, Edições Cotovia, 1994, p. 131-143.

Apesar de tantas vezes citadas, vale a pena recordar as palavras do poeta (IX, 89-91. 1-4):

Que as Ninfas do Oceano tão fermosas,
Tétis e a Ilha angélica pintada,
Outra cousa não é que as deleitosas
Honras que a vida fazem sublimada.
Aqueles preminências gloriosas,
Os triunfos, a fronte coroada
De palma e louro, a glória e maravilha,
Estes são os deleites desta ilha.

Que as imortalidades que fingia
A antiguidade, que os ilustres ama,
Lá no estelante Olimpo, a quem subia
Sobre as asas inclitas da fama,
Por obras valerosas que fazia,
Pelo trabalho imenso, que se chama
Caminho da virtude, alto e fragoso,
Mas no fim doce, alegre e deleitoso,

Não eram senão prémios, que reparte
Por feitos imortais e soberanos,
O mundo, co'os varões, que esforço e arte
Divinos os fizeram, sendo humanos.

O poeta é bem claro quanto à interpretação a dar ao episódio, aparentemente de tonalidades tão pagãs. Em comentário ao passo, Vítor Manuel Aguiar e Silva anota: “Esta divinização representa o coroamento de uma longa e penosa ascese, constitui o justo prémio concedido àqueles que viveram, em plenitude, um ideal português de *virtù* humana no século de Quinhentos”.^[32]

Fama, glorificação, apoteose, divinização, espiritualização. O prémio a quem ergue o olhar *ad astra*, das trevas (do esforço) para a luz (da glória). Todavia, situando-se *Os Lusíadas* já no ocaso do Renascimento,

³² Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *op.cit.*, p. 140.

só num plano alegórico é possível imaginar, como prémio, um lugar fantástico, esplendoroso de vida e de crença no futuro. Os epifonemas darão a outra face do pensamento camoniano, a da fama ignóbil reservada àqueles que em nada contribuíram para o bem comum.

Como no *Somnium Scipionis* de Cícero.

O ALÉM, A ÉTICA E A POLÍTICA
EM TORNO DO SONHO DE CIPRIÃO

Organização: Virgínia Soares Pereira
Direcção gráfica e capa: António Pedro
Edição do Centro de Estudos Humanísticos
da Universidade do Minho

© EDIÇÕES HÚMUS, 2010
End. Postal: Apartado 7097 – 4764-908 Ribeirão – V.N. Famalicão
Tel. 252 301 382 / Fax 252 317 555
E-mail: humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V.N. Famalicão
1.ª edição: Novembro 2010
Depósito legal: 319524/10
ISBN 978-989-8139-60-3

A presente publicação surgiu de uma constatação deveras inesperada: a da quase total inexistência, em língua portuguesa, de literatura crítica relativa ao grande texto de Cícero (o *Sonho de Cípião*) que encerra o livro VI do diálogo intitulado *República*. Nasceu então o projecto de reunir especialistas da área dos estudos clássicos e humanísticos com o objectivo de se proceder a uma reflexão sobre o tema, na tentativa de colmatar, de certo modo, essa lacuna.

Em sete intervenções, que decorreram ao longo de uma Jornada, em finais de 2008, no Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, sob o título de *O além, a ética e a política. Em torno do “Sonho de Cípião”*, analisaram-se textos que poderão ter estado na génese do celebrado *Somnium* e, por outro lado, reflectiu-se sobre a influência que essa ficção filosófico-literária do Arpinate, considerada uma das mais belas *nekuiai* (‘evocação dos mortos’) da literatura antiga, exerceu ao longo dos tempos, com a sua visão do além e a crença no prémio ou castigo reservados àqueles que, pela sua conduta de vida, tenham (ou não) contribuído para o bem comum e mais especificamente para o bem e o progresso da *res publica* e da humanidade. No pressuposto de que cada época perfilha concepções éticas e escatológicas que pautam a vida e o pensamento da sociedade que nela se constitui, foram assim objecto de estudo, além do *Somnium Scipionis*, os seus antecedentes literários gregos de pendor ético-filosófico, os reflexos do *Sonho* ciceroniano na Roma imperial e ainda a recepção e influência do mesmo na Idade Média e no Renascimento.
